TEXTES

ET

MONUMENTS FIGURÉS

RELATIFS AUX

MYSTÈRES DE MITHRA

TOME PREMIER

BRUXELLES
IMPRIMERIE POLLEUNIS & CEUTERICK
37, RUE DES URSULINES, 37

TEXTES

ET

MONUMENTS FIGURÉS

RELATIFS AUX

MYSTÈRES DE MITHRA

PUBLIÉS

AVEC UNE INTRODUCTION CRITIQUE

PAR

FRANZ CUMONT
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

TOME PREMIER

INTRODUCTION

(Contenant 14 figures et une carte)

BRUXELLES
H. LAMERTIN, LIBRAIRE - ÉDITEUR
20, RUE DU MARCHÉ AU BOIS, 20

1899

PATRI CARISSIMO

SACRVM

PRÉFACE

Ce livre n'a pas la prétention d'offrir un tableau de la chute du paganisme. Il n'y faudra pas chercher des considérations générales sur les causes profondes qui amenèrent le succès des cultes orientaux en Italie ; nous n'essayerons pas d'y montrer comment leurs doctrines, ferment de dissolution bien plus actif que les théories des philosophes, décomposèrent les croyances nationales sur lesquelles reposaient l'État romain et toute la vie antique, et comment la destruction de l'édifice qu'elles avaient désagrégé, fut achevée par le christianisme, Nous n'entreprendrons pas d'y suivre les phases diverses de la lutte entre l'idolâtrie et l'Église grandissante; ce vaste sujet, que nous ne désespérons pas de pouvoir aborder un jour, n'est pas celui que nous avions à traiter dans cette monographie. Elle ne s'occupe que d'un épisode de cette révolution décisive : elle essaie de montrer avec toute la précision possible comment et pourquoi une secte du mazdéisme faillit sous les Césars devenir la religion prédominante de l'empire.

La civilisation hellénique ne parvint jamais à s'implanter chez les Perses, et les Romains ne réussirent pas davantage à se soumettre les Parthes. Le grand fait qui domine toute l'histoire de l'Asie antérieure, c'est que le monde iranien et le monde gréco-latin restèrent toujours rebelles à une assimilation réciproque, séparés par une répulsion instinctive autant que par une hostilité héréditaire.

Toutefois, la religion des mages, qui fut la plus haute expression du génie de l'Iran, influa à trois reprises sur la culture occidentale. Le parsisme avait eu d'abord une action très sensible sur la formation du judaïsme, et quelques unes de ses doctrines cardinales furent répandues par l'intermédiaire des colonies juives dans tout le bassin de la Méditerranée, et se firent plus tard accepter par l'orthodoxie catholique.

Le mazdéisme agit plus directement sur la pensée européenne, lorsque Rome eut conquis l'est de l'Asie-Mineure. Depuis un temps immémorial des colonies de mages, émigrés de Babylone, y vivaient obscurément et, combinant leurs croyances traditionnelles avec les conceptions helléniques, elles avaient élaboré peu à peu dans ces régions barbares un culte original malgré sa complexité. On le vit au début de notre ère surgir brusquement de l'ombre et s'avancer simultanément dans les vallées du Danube et du Rhin et jusqu'au cœur de l'Italie. Les peuples d'Occident sentirent fortement la supériorité de la foi mazdéenne sur leurs vieilles pratiques nationales, et les foules accoururent vers les autels du dieu exotique. Mais les progrès du conquérant furent arrêtés lorsqu'il prit contact avec le christianisme. Les deux adversaires reconnurent avec étonnement les similitudes qui les rapprochaient, sans en apercevoir l'origine, et ils accusèrent l'Esprit de mensonge d'avoir voulu parodier la sainteté de leurs rites. Le conflit entre eux était inévitable, duel ardent, implacable, car son enjeu était la domination du monde. Personne ne nous en a raconté les péripéties, et notre imagination se représente seule les drames ignorés qui agitèrent l'âme des multitudes alors qu'elles hésitaient entre Ormuzd et la Trinité. Nous ne connaissons que le résultat de la lutte : le mithriacisme fut vaincu, et sans doute il devait l'être. Son échec n'est pas dû uniquement à la supériorité de la morale évangélique ou de la doctrine apostolique sur l'enseignement des mystères, il n'a pas péri seulement parce qu'il était encombré par l'héritage onéreux d'un passé suranné, mais aussi parce que sa liturgie et sa théologie étaient restées trop asiatiques, pour que l'esprit latin les accueillît sans répugnance. Pour une raison inverse, la même guerre, engagée à la même époque dans l'Iran entre les deux rivaux resta pour les chrétiens sans succès sinon sans honneur, et dans les états des Sassanides, le zoroastrisme ne se laissa jamais sérieusement entamer.

Mais la défaite de Mithra n'anéantit pas sa puissance. Il avait préparé les

esprits à accepter une foi nouvelle, venue, comme lui, des bords de l'Euphrate, et qui avec une tactique différente reprit les hostilités. Le manichéisme devint son successeur et son continuateur. Ce fut là le suprême assaut livré par la Perse à l'Occident, assaut plus sanglant que les autres, mais qui était condamné à se briser finalement contre la force de résistance de l'empire chrétien.

Cette rapide esquisse mettra en lumière, je l'espère, l'importance qu'offre l'histoire du mithriacisme. Rameau détaché du vieux tronc mazdéen, il a conservé à beaucoup d'égards les caractères de l'ancien culte naturaliste des tribus iraniennes, et par comparaison il nous fait mieux comprendre la portée, si discutée, de la réforme avestique. D'autre part, il a sinon inspiré, du moins contribué à préciser certaines doctrines de l'Église, comme les idées relatives aux puissances infernales et à la fin du monde. Ainsi ses origines et son déclin concourent à nous expliquer la formation de deux grandes religions. Au temps de sa pleine vigueur, il exerça une influence non moins remarquable sur la société et le gouvernement de Rome. Jamais peut-être, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne fut plus près de devenir asiatique qu'au IIIe siècle de notre ère, et il y eut un moment où le césarisme parut sur le point de se transformer en un khalifat. On a souvent insisté sur les ressemblances que la cour de Dioclétien offre avec celle des Chosroès. Ce fut le culte solaire, ce furent en particulier les théories mazdéennes, qui répandirent les idées sur lesquelles les souverains divinisés tentèrent de fonder l'absolutisme monarchique. La rapide diffusion des mystères persiques dans toutes les classes de la population servit admirablement les ambitions politiques des empereurs. Il se produisit un débordement soudain de conceptions iraniennes et sémitiques, qui faillit submerger tout ce qu'avait laborieusement édifié le génie grec ou romain, et, quand le flot se retira, il laissa dans la conscience populaire un sédiment épais de croyances orientales, qui ne s'éliminèrent jamais complètement.

Je crois en avoir dit assez pour montrer en quoi le sujet que j'ai essayé de traiter, méritait qu'on lui consacrât des recherches approfondies. Bien que cette étude m'ait de toutes façons entraîné beaucoup plus loin que je ne le prévoyais au début, je ne regrette pas les années de labeur et de voyages qu'elle m'a coûté. La besogne que j'avais entreprise ne laissait pas d'être malaisée. D'un côté, nous ignorons jusqu'à quel point l'Avesta et les autres livres sacrés des Parsis représentent les idées des mazdéens d'Occident; de l'autre, nous n'avons

guère que ce commentaire pour interpréter la masse considérable de monuments figurés qui ont été peu à peu recueillis. Les inscriptions seules sont un guide toujours sûr mais leur contenu est, somme toute, assez pauvre. Notre situation est à peu près celle où nous serions s'il nous fallait écrire l'histoire de l'Église au moyen âge en ne disposant pour toute ressource que de la Bible hébraïque et des débris sculptés de portails romans et gothiques. Dès lors, l'exégèse des représentations mithriaques ne peut souvent atteindre qu'un degré plus ou moins grand de vraisemblance. Je ne prétends pas être toujours arrivé à un déchiffrement rigoureusement exact de ces hiéroglyphes, et ne veux attribuer à mes opinions que la valeur des arguments qui les soutiennent. J'espère cependant avoir fixé avec certitude la signification générale des images sacrées qui ornaient les cryptes mithriaques. Quant aux détails de leur symbolisme recherché, on peut difficilement les élucider, et il faut souvent savoir pratiquer l'*ars nesciendi*. Je me tiendrai pour satisfait si j'ai réussi à montrer l'inanité des interprétations vagues ou fausses que l'on allait répétant, et, en dégageant le terrain des broussailles qui l'encombraient, à ouvrir la voie aux investigations futures.

Ce livre n'est pas une conclusion mais un prologue. Son mérite sera, si je ne m'abuse, d'avoir formulé nettement beaucoup de problèmes, même si les solutions qu'il propose, devaient être en partie condamnées. L'avenir nous apprendra ce qu'il faut en retenir et en rejeter. Les *spelaea* souterrains gardent encore bien des secrets, et les découvertes d'inscriptions et de bas-reliefs, qui se multiplient avec une rapidité croissante, permettent d'espérer que nous parviendrons un jour à une connaissance fort précise de ce que fut le mithriacisme. Peut-être trouvera-t-on bientôt dans une cassette soigneusement scellée quelque livre liturgique qui nous donnera, à nous néophytes encore ignorants, l'initiation intégrale.

L'archéologie est de nos jours merveilleusement productive, et je constate sans regret que la collection de matériaux réunis dans le tome second, est déjà incomplète au moment où j'écris cette préface. Ce sera néanmoins la partie la plus durable de mon travail, parce qu'elle est la plus impersonnelle. Il sera aisé d'y ajouter des suppléments à mesure que des fouilles nouvelles les rendront nécessaires. L'introduction qui occupe le tome premier se divise en deux moitiés qui s'éclairent l'une l'autre. Les " Conclusions „ résument et coordonnent tout

ce que nous savons sur les origines et les caractères de la religion mithriaque. Ce sont ces pages que parcourra le lecteur désireux de s'orienter sur la question. Les incertitudes et les lacunes de la tradition ne permettaient pas de donner à toutes les parties de cette reconstitution une égale solidité. Ceux qui voudront éprouver la stabilité des bases sur lesquelles elle repose, devront recourir aux discussions critiques qui remplissent le commencement du volume. Elles ont pour but de déterminer le sens et la valeur des documents écrits et surtout des monuments figurés que j'ai rassemblés. Je n'ai pas cru devoir transformer ce débat scientifique en une polémique contre toutes les opinions aventureuses ou naïves qui peuvent avoir été imprimées. La façon la plus simple de réfuter une explication erronée ou une idée fausse, c'est d'en formuler une meilleure, et ridiculiser les bévues de ses devanciers, n'est pas le moyen de se faire pardonner celles qu'on peut avoir commises soi-même.

Pendant la longue préparation de cet ouvrage, j'ai dû souvent mettre à contribution cette solidarité qui unit à travers le monde tous les hommes de science, et j'y ai rarement fait appel en vain. La prévenance d'amis devoués, dont plusieurs ne sont déjà plus, a souvent devancé l'expression de mon désir, et m'a offert spontanément ce que je n'eusse peut-être pas osé solliciter. J'ai essayé dans le corps du livre de rendre à chacun ce qui lui revient. Je ne veux point ici faire le dénombrement de mes collaborateurs et, en leur distribuant des remercîments banals, sembler les payer de leur obligeance. Mais c'est avec un sentiment de profonde gratitude que je me remémore les services qui m'ont été prodigués depuis plus de dix ans, et qu'arrivé au terme de ma tâche, je songe à tous ceux qui m'ont aidé à l'accomplir.

1er décembre 1899.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DES DOCUMENTS

CHAPITRE PREMIER

LES LIVRES IRANIENS

CHAPITRE II

TEXTES SYRIAQUES ET ARMÉNIENS

CHAPITRE III

TEXTES GRECS ET LATINS

CHAPITRE IV

LES INSCRIPTIONS

CHAPITRE V

LES MONUMENTS

DEUXIÈME PARTIE

CONCLUSIONS

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES

CHAPITRE II

LA PROPAGATION DANS L'EMPIRE ROMAIN

CHAPITRE III

MITHRA ET LE POUVOIR IMPÉRIAL

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DES MYSTÈRES

CHAPITRE V

LA LITURGIE, LE CLERGÉ ET LES FIDÈLES

CHAPITRE VI

MITHRA ET LES RELIGIONS DE L'EMPIRE

NOTES COMPLÉMENTAIRES

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER

BIBLIOGRAPHIE

Plutôt que d'encombrer nos recherches critiques de considérations rétrospectives sur les opinions des anciens érudits, il nous a paru plus utile de donner séparément une liste chronologique des ouvrages relatifs à Mithra, en indiquant brièvement le caractère de chacun. Nous ne prétendons nullement dresser l'inventaire complet de tous les articles et de toutes les dissertations où le dieu perse est nommé — la plupart sont mentionnés dans le second volume à propos des monuments auxquels ils se rapportent —; nous nous contenterons ici de signaler les publications qui marquent une date ou simplement un progrès dans les recherches sur les mystères mazdéens [1].

La plus ancienne gravure d'un monument mithriaque fut donnée en 1558 par Syméoni. Mais ce monument [nº 276], qui se trouvait à Lyon, est sans importance. En 1564, Lafréri publia le premier dans son *Speculum Romanae magnificentiae* un bas-relief de Mithra tauroctone, et cette planche fut souvent reproduite dès le xvie siècle [mon. nº 70, cf. p. 483]. Les antiquaires de la Renaissance se méprirent d'ailleurs complètement sur le sens de cette représentation [cf. p. 71].

Quoique vers 1550 Pighius eût déjà dessiné à Rome deux sculptures mithriaques alors inédites [nºs 6, 71 *bis*], quoique en 1588 Ferrutius (Ferveci) en eût signalé trois autres dans la même ville [t. II, p. 481, nº 41], le xviie siècle ne s'intéressa guère au culte persique. On ne trouve à mentionner que quelques rares publications de monuments : bas-relief de Mithra-Mên [nº 54] et bas-relief de Mauls [nº 239] — celui-ci sans les scènes accessoires — qui furent gravés en 1685 par Gronov [p. 481, nº 54] avec l'intaille nº 10; bas-relief du Capitole [nº 6] reproduit par Beger, en 1692.

1) Nous tenons à remercier notre collègue M. Adolphe de Ceuleneer de l'obligeance avec laquelle il a mis à notre disposition sa riche bibliothèque, et nous a permis ainsi de consulter plusieurs ouvrages archéologiques devenus aujourd'hui rares ou introuvables.

L'année 1700 marque le début de l'étude scientifique des mystères de Mithra. Elle vit paraître simultanément deux ouvrages qui restèrent longtemps fondamentaux :

THOMAS HYDE, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia,* Oxford, 1700. — Une deuxième édition, dont nous nous servons, a paru à Oxford en 1760.

Cet ouvrage, qui est pour son temps une merveille d'érudition, réunit une quantité de données sur le mazdéisme tirées surtout des auteurs persans et arabes. Mais dans le chapitre IV (p. 105-122), consacré à Mithra, Hyde se contente de commenter un certain nombre de textes grecs et latins. Il reproduit quatre des bas-reliefs publiés au XVIIe siècle [n°s 54, 70, 239, Pierre 10], sans essayer de les interpréter. Ailleurs (p. 245 ss.) il donne sur le Mithragân des renseignements qui ont conservé plus de valeur.

PHILIPPI A TURRE [Filippo della Torre], *episcopi Adriensis, Monumenta veteris Antii commentario illustrata,* Rome, 1700. — *Pars altera de Mithra,* p. 157-252. — Nos citations se rapportent à la 3e édition publiée en 1724. Ce mémoire fut inséré dans Burmann et Graevius, *Thesaur. antiq. Italiae,* VIII, 1722, p. 4, 86 ss.

Cette dissertation, qui témoigne d'un savoir fort étendu, fut composée à l'occasion de la trouvaille à Porto d'Anzio d'un bas-relief mithriaque [n° 87]. L'auteur parle d'abord des circonstances de la découverte (ch. I, p. 158), puis (ch. II, p. 162 ss.), il expose les opinions de ses prédécesseurs sur Mithra ; il tente alors (ch. III, p. 180 ss). d'expliquer la représentation du dieu tauroctone : c'est pour lui l'emblème de la génération des choses. Cette idée est à peu près exacte, mais les détails de l'interprétation sont fantaisistes. Le chapitre suivant (IV, p 189 ss.) s'occupe des animaux qui entourent le taureau, des deux dadophores et d'autres figures accessoires. Il ne contient guère que des conjectures, presque toutes erronées. Della Torre s'étend alors (ch. V, p. 201 ss.) sur les initiations, la liturgie et les temples. Ce serait la partie la mieux réussie de son travail, s'il ne s'était attardé à commenter longuement une inscription fausse. Vient ensuite une digression (ch. VI, p. 219 ss.) sur la fête du *Natalis Invicti* et ses rapports avec la Noël. C'est la première discussion approfondie de cette question [cf. *infra,* p. 342, n. 4]. Enfin la conclusion (ch. VII, p. 237) traite de la diffusion et de la destruction des mystères. C'est à peine si l'auteur connaissait quelques inscriptions en dehors de celles de Rome.

A. VAN DALE, *Dissertationes IX Antiquitatibus quin et marmoribus cum romanis tum potissimum graecis illustrandis inservientes,* Amstelodami, 1702.

Dans la première dissertation *De origine et ritibus sacri tauroboli,* Van Dale est amené à parler de Mithra (p. 9-24), Il ne paraît connaître ni Hyde, ni della Torre et leur est inférieur. Sa digression, même à l'époque où il la composa, n'avait guère de valeur que par les inscriptions nouvelles qu'il faisait connaître.

BERNARD DE MONTFAUCON, *Diarium Italicum,* Paris, 1702.

L'auteur s'occupe incidemment de Mithra, p. 196-201, à propos des statues léontocéphales découvertes près de Saint-Vital [mon. 10 *a*, *b*] et dont il a le premier reconnu le caractère. Il insiste davantage sur les images de ce dieu dans :

— *L'Antiquité expliquée,* t. I, Paris, 1722, liv. IV, ch. III ss., p. 367-385. *Supplément à l'Antiquité expliquée,* t. I, 1724, p. 216-228.

Montfaucon essaie d'abord d'élucider le symbolisme des images de « Mithras à tête de lion » dont il connait trois exemplaires [mon. 10 *a*, *b*, et 281]. C'est la partie la plus neuve de son commentaire. — Il interprète ensuite les représentations de Mithra tauroctone. Tout en s'inspirant de della Torre, il propose souvent des explications originales. Malheureusement il n'a point fait preuve d'autant de critique dans le choix de ses monuments. Sur les 14 morceaux qu'il reproduit [cf. t. II, p. 547], l'un [mon. 10 *b*] est un dessin de fantaisie, un deuxième [pierre 10] est apocryphe, et la plupart des autres sont fort inexactement reproduits. Il se refuse à regarder comme mithriaques les figures de la Victoire immolant un taureau [mon. 329], mais son hypothèse d'y voir la Vénus Céleste est bien malheureuse, quoiqu'elle ait été reprise par Lajard.

FRÉRET, *Observations sur les fêtes religieuses de l'année persane et en particulier sur celle de Mithra tant chez les Persans que chez les Romains* (Mémoires de littérature), 30 avril 1743, pp. 267-285.

A propos de la fête des Mithrakana (Mihragân), l'auteur s'étend sur le culte de Mithra. Il a largement puisé dans les ouvrages de Hyde, Phil. a Turre et Van Dale, et a mis aussi à profit le recueil d'inscriptions de Muratori qui venait de paraître (1739-1742). La seule partie originale est celle qui concerne le Mihragân [cf. p. 230, n. 5].

[DOM MARTIN], *La religion des Gaulois,* t. I, 1727, p. 418 ss.

— *Explication de divers monuments singuliers qui ont rapport à la religion des plus anciens peuples,* Paris, 1739, *Du dieu Mithras,* p. 231-293, cf. XVI ss.

Dom Martin croit que le culte de Mithra n'est pas venu de Perse, mais de Phrygie et de Cilicie, et que le dieu tauroctone est l'image du Soleil dardant ses rayons sur la Lune. Les figures qui entourent le taureau sont celles des constellations célestes. Il traite ensuite de la légende de Mithra, de la déesse Mitra, des divers grades d'initiations et du texte de S. Jérome qui les mentionne, des rapports entre Mithra et le christianisme, enfin de l'inscription *Nama Sebesio* qui permettrait de rattacher les mithriastes aux sabéens. — Cette dissertation où les idées les plus singulières se mêlent à des observations judicieuses, a en grande partie pour source les recherches de della Torre. Montfaucon a aussi été mis à contribution.

ANQUETIL DU PERRON s'est à plusieurs reprises occupé incidemment du Mithra romain. Dans son *Mémoire sur les anciennes langues de la Perse* (Hist. Acad. des Inscr., t. XXXI), 1768, p. 419 ss., il essaie d'expliquer l'inscription [n° 62] *Nama Sebesio* et d'interpréter le bas-relief Borghèse [mon. 6] d'après les livres perses. — Dans son *Système théologique des Mages selon Plutarque* (Hist. Acad. Inscr.) 1770, p. 376 s., il traite du triple Mithra. — Mais son étude la plus importante à cet égard est son *Exposition du système théologique des Perses tirée des livres zends, pehlvis et parsis* (Mémoires de l'Acad. des Inscr., t. XXXVII, 1774), [lue en mai 1767].

Anquetil discute p. 693 ss. deux questions : « Mithra dans la théologie perse était-il inférieur à l'Être suprême? — Était-ce un Génie réellement distingué du Soleil? » Il combat (p. 693-698) l'opinion de Cudworth qui dans son Système intellectuel [*True intellectual system of the Universe,* Londres 1678 ; une traduction latine commentée de Mosheim parut à Iéna 1733] avait soutenu que Mithra était le dieu suprême des Perses. — Il montre ensuite (p. 698-709), d'après les auteurs grecs et latins, que Mithra est distinct du Soleil.

SAINTE-CROIX, *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme,* seconde édition, revue par Silvestre de Sacy, t. II, 1817, p. 121-150. — La 1re édition est de 1784.

Esquisse du culte et des doctrines mithriaques telle qu'on pouvait la tracer à la fin du XVIIIe siècle d'après les textes des écrivains. L'auteur ne se sert que peu ou point des inscriptions et des monuments figurés. — Les notes de Silvestre de Sacy mentionnent, soit pour les approuver soit pour les rejeter, certaines opinions de Creuzer, de von Hammer et d'Eichhorn.

DUPUIS, *Origine de tous les cultes ou Religion universelle,* 3 vol., Paris, 1794.

L'importance que Dupuis accorde au culte du Soleil, l'a amené à s'occuper à plusieurs reprises de Mithra. Ainsi t. II, p. 234 ss., il propose des interprétations astronomiques de la représentation du Mithra tauroctone, et t. III, p. 40 ss., il se fonde sur la célébration du *Natalis Invicti* le 25 décembre pour soutenir l'identité du Christ et du Soleil ou Mithra. [Cf. *infra*, p. 348, n. 4.]

IO. GODOFR. EICHHORN, *De deo Sole invicto Mithra commentatio prior d. IX novembr. 1814 recitata et commentatio posterior d. XV Iul. 1815 recitata* (*Commentationes Societatis regiae Gottingensis recentiores,* t. III, p. 153, ss., 173 ss), 1816.

Ces deux dissertations exposent un système complet et bien ordonné d'interprétation des monuments : Après avoir rappelé le caractère de Mithra dans l'Avesta, l'auteur établit que la conception occidentale de la nature de ce dieu diffère complètement de celle qui était admise par les Perses. Le taureau égorgé rappelle le taureau primitif des mazdéens immolé par Ahriman, mais les Romains qui ont confondu Mithra, auteur de la génération, avec le soleil, qui renouvelle toutes choses, ont substitué à la conception primitive des idées nouvelles. — Dans son second mémoire, Eichhorn insiste d'abord sur les incertitudes de la tradition antique ; il soutient que les Grecs, ne comprenant plus le sens de l'immolation du taureau, ont ajouté à la représentation originale les deux dadophores, symboles de Hespérus et de Phosphorus, et ont vu dans le groupe, soit une image de la terre frappée et fécondée par les rayons du soleil, soit un emblème de la lune soumise à l'influence du soleil, soit un symbole du cours annuel de cet astre. — Cf. l'opinion de Silvestre de Sacy sur Eichhorn dans Sainte-Croix, *Myst. du pag.*, p. 147, n. 1.

GEORG ZOEGA's, *Abhandlungen herausgegeben und mit Zusätzen begleitet von* F. G. Welcker, Göttingue, 1817; — IV *Ueber die den Dienst des Mithras betreffenden Römischen Kunstdenkmäler,* p. 89-211 et p. 394-416.— Cette traduction rendit accessible aux archéologues le mémoire de Zoega, qui avait paru en danois dès l'année 1806 dans les *Mémoires de la société royale des sciences* de Copenhague, IV, p. 113-232. Une partie avait été lue en italien dans la séance du 10 mai 1798 de l'Institut de Rome et insérée par Zoëga dans ses *Bassirilievi di Roma,* 1808, t. II, p. 14-40, pl. LVIII, LIX.

Ce travail est surtout un commentaire archéologique des cinquante-deux représentations du Mithra tauroctone et des dix images du Kronos léontocéphale, que Zoega avait soigneusement examinées [cf. *infra*, t. II, p. 547]. Ce commentaire sobre et sagace, qui ne se dérobe devant aucune difficulté, est certainement l'étude la plus remarquable qui ait paru sur les monuments mithriaques. Nous avons eu souvent l'occasion d'insister sur sa valeur [cf. p. 54] et de mentionner les opinions qui y sont émises. — Les notes de Welcker signalent une série de sculptures restées inconnues de Zoega, et critiquent certaines de ses idées. Cf. p. 71, n. 5 ; 153.

FR. CREUZER, *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques,* trad. Guigniaut, Paris, 1825, t. I, livre II, *Religion de la Perse,* p. 315 ss. et 723 ss. — La première édition de la *Symbolik* parut en 1810.

Creuzer admet l'existence d'une divinité androgyne Mithras-Mithra, vénérée par la plupart des peuples orientaux. Cette divinité est le médiateur, c'est-à-dire qu'elle participe de la nature des deux grands Êtres, le bon et le mauvais, et elle fut identifiée au Soleil. Creuzer propose ensuite simultanément plusieurs explications (p. 356) des monuments, et s'occupe de l'origine et de l'histoire des mystères romains. Ceux-ci sont venus de la Perse, mais la source première du culte de Mithras-Mitra est plus ancienne : ses premiers adorateurs ont été les Éthiopiens et les Égyptiens. Ses bas-reliefs sont en rapport avec la porte des lions de Mycènes et le dieu lui-même est identique à Persée. Il passa plus tard dans l'Iran et fut introduit dans le système de Zoroastre.— Telle est l'extraordinaire confusion à laquelle aboutit la méthode symbolique de cet ouvrage, qui marque un véritable recul par rapport aux conclusions de Eichhorn et de Zoega. Dans ses notes, Guigniaut compare les opinions de Creuzer à celles des autres mythologues (de Sacy, de Hammer, etc.) qui avaient traité des mystères mithriaques. — Creuzer s'occupa encore du culte de Mithra à propos de la découverte du temple de Neuenheim dans une monographie :

— *Das Mithräum von Neuenheim* (Extrait des *Heidelberger Jahrbücher für Literatur,* p. 625 ss.) 1838 = *Deutsche Schriften,* t. II, 2, p. 282 ss.

Dans son interprétation du bas-relief de Neuenheim [mon. 245], Creuzer combine ses anciennes théories avec les idées nouvellement émises par de Hammer et Lajard [cf. notre t. II, p. 345].

HEINRICH SEEL, *Die Mithrasgeheimnisse während der vor- und urchristlichen Zeit,* Aarau, 1823, 736 pp. et 20 planches.

Ce volume est une compilation sans critique d'un certain nombre de mémoires de divers auteurs : P. 1 : Exposé

de la doctrine des anciens Perses d'après Anquetil et Kleuker. — P. 86 : Culte des Parses d'après Kleuker. — P. 123 : Législation de Zoroastre d'après Kleuker. — P. 146-212 : Description des ruines de Persépolis d'après Heeren et Montfaucon. — Toute cette première partie n'a avec le culte de Mithra que des rapports très lointains.

P. 212 : Traduction des chapitres de Montfaucon sur Mithra augmentée de notes, la plupart sans valeur. Un appendice (p. 281 ss.) donne, outre une série d'inscriptions, des renseignements sur les monuments de Schwarzerden [mon. n° 258], Fellbach [n° 241], Ladenbourg [n° 244], Lyon [n° 276], Stix Neusiedl [n° 229] et reproduit enfin (p. 335 s.) les « idées de Herder sur la religion de Zoroastre ». — P. 351 ss. Traduction de la dissertation de Philippe della Torre, avec quelques additions.

P. 496. Considérations sur les symboles du bas-relief de Mauls [mon. 239]. — Après avoir résumé les hypothèses de ses devanciers, Seel expose (p. 518 ss.) sa propre opinion : c'est une suite de rêveries fantastiques. Les explications de von Hammer sont reproduites en appendice (p. 546 ss.).

Les derniers chapitres du volume, Religion primitive et paganisme (p. 564 ss.). — Isis et Osiris dans la vie sacerdotale du clergé antique (p. 604). — Sur les états théocratiques *(Tempelstaaten)* des anciens (p. 621). — Sur la religion chrétienne universelle (p. 629-736) ne concernent point particulièrement les mystères de Mithra.

HABEL, *Die Mithrastempel bei Heddernheim (Annalen der Vereins für Nassauische Alterthümer)*, t. I, 1826, p. 161 ss.

Ce compte rendu de la découverte la plus importante qui ait encore été faite [cf. t. II, n° 251-252], est surtout intéressant au point de vue général par la reconstruction que propose l'auteur, des temples mithriaques [cf. p. 58, n. 7 et p. 61].

NIKLAS MÜLLER, *Mithras. Eine vergleichende Uebersicht der berühmteren mithrischen Denkmäler und Erklärung des Ursprungs und der Sinndeute ihrer Symbole mit besonderer Beziehung auf die reiche Ausbeute des Mithräums von Heddernheim und mit einer erlaünternden Mithrasgallerie,* Wiesbaden, 1833. (Tirage à part du vol. II, 1 des *Annalen des Vereins für Nassauische Altert.* — Le mémoire avait été lu en 1829).

Ce mémoire débute (p. 1-45) par une énumération des vingt-huit monuments mithriaques connus de l'auteur [cf. notre index, t. II, p. 548]. Cette liste se termine par un inventaire des objets trouvés par Habel à Heddernheim [mon. 251-252]. — Dans une seconde partie, Müller cherche (p. 45-60) dans le panthéon hindou les prototypes du symbolisme mithriaque, et développe des considérations étranges sur le culte de Mithra en Perse (60 ss.) ; il parle ensuite de la propagation et du culte des mystères (74 ss.), et s'efforce enfin d'expliquer les principaux symboles représentés sur les monuments. — Cette étude est en grande partie une compilation où sont accolées les opinions contraires des divers archéologues. Les rapprochements que fait l'auteur avec tous les cultes indo-européens, embrouillent la question au lieu de l'éclaircir.

JOSEPH DE HAMMER, *Mémoire sur le culte de Mithra, son origine, sa nature et ses mystères,* publié par J. Spencer-Smith, 196 pp. et 24 pl., Paris, 1833.

Ce mémoire, présenté à un concours de l'Académie en 1825, n'y obtint pas le prix, qui fut décerné à Lajard, et il ne put être publié que huit années plus tard sans les textes orientaux dont il devait être accompagné. Les six premiers chapitres, consacrés à l'exposition, contiennent quelques observations utiles au milieu de beaucoup d'hypothèses fragiles. On y constate une singulière tendance à expliquer les usages ou les représentations mithriaques à l'aide de passages d'écrivains persans ou arabes. — Le sixième chapitre, qui donne une liste étendue des monuments — en partie reproduits — et d'inscriptions, est plus important [cf t. II, p. 549]. De Hammer fut notamment le premier à faire connaître par des dessins assez exacts une série de bas-reliefs découverts en Transylvanie. — L'auteur avait exposé auparavant ses idées sur Mithra et sur le développement de la religion des Perses dans les *Wiener Jahrbücher für Literatur*, X, p. 210 ss. — Un résumé de son système a été donné par Guigniaut dans ses notes à Creuzer (cf. *supra*), p. 730 ss.

Félix Lajard obtint en 1825 un prix à un concours de l'Académie pour un mémoire sur l'origine et la nature du culte de Mithra. Ce mémoire, préféré à celui de de Hammer, ne fut pas imprimé, et l'auteur consacra le reste de sa vie à compléter son travail. Il se contenta de publier en 1828 des

Nouvelles observations sur le grand bas-relief mithriaque de la collection Borghèse, actuellement au musée royal de Paris, Paris, 1828, 43 pp., in-4° avec planche. Cf. *Réponse à un article de M. le comte de Clarac inséré dans le Bulletin universel des sciences,* 1830, 8 pp.

Lajard s'est complètement fourvoyé dans l'interprétation du bas relief Borghèse [notre n° 6]; il a pris les *graffiti* modernes inscrits sur le marbre [cf. notre inscr. n° 62] pour des textes antiques et fixe la date du monument à l'an 13 av. J.-C. Commentant la formule *Nama Sebesio*, il prétend montrer que Mithra médiateur offre à Ormuzd pour le salut du premier couple humain le sacrifice de la vie matérielle, symbolisée par le taureau.

Une exposition plus complète de son système est donnée par Lajard dans son :

— *Mémoire sur deux bas-reliefs mithriaques qui ont été découverts en Transylvanie* (Mém. acad. des inscriptions, t. XIV, 2e partie, p. 64-185), Paris, 1840, = *Nouvelles annales de l'Institut archéologique,* t. I, p. 448, t. II, p. 7 ss., Rome, 1837-1838.

Interprétation des deux bas-reliefs d'Apulum [mon. 192, 192*bis*]. Les trois registres de la pierre correspondent pour Lajard aux trois régions du ciel des planètes, de la terre et des enfers. Celle du milieu figure Mithra comme « roi de la terre et des vivants »; les deux jeunes orientaux, dont l'un est monté sur un taureau et dont l'autre le porte, ont trait au dogme de la descente et de l'ascension des âmes. La partie inférieure des bas-reliefs représente Mithra comme juge des morts et des enfers. Les scènes de la partie supérieure montrent l'arrivée du myste, pénétrant dans le ciel mobile sous la protection de Mithra. — Un appendice s'occupe d'un des bas-reliefs découverts à Sloveni en 1837 [mon. 137] et de celui de Neuenheim publié par Creuzer en 1838.

Lajard publia ensuite différentes monographies :

— *Mémoire sur un bas-relief mithriaque découvert à Vienne (Isère)* (Mém. Acad. Inscr., t. XV, p. 201-306, avec 2 planches), 1841, = *Annali dell' Istituto archeologico,* 1841, t. XIII, p. 170-261.

Ce monument est notre n° 277. Lajard y donne des indications utiles sur les circonstances de sa découverte, sur les autres images du dieu léontocéphale que possèdent les musées d'Europe, et sur les études qui leur ont été consacrées, mais ses interprétations personnelles sont, comme de coutume, sans valeur. Il repousse le nom d'Éons proposé par Zoega pour défendre celui de « Mithra léontocéphale ». La fin du mémoire parle longuement du culte des Dioscures.

— *Mémoire sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité* (Mém. Acad. inscr., t. XX, p. 1-347), 1843, = *Annali dell' Istituto archeologico,* t. XIX, 1847, p. 34-104.

Voyez *infra*, p. 196. — Ce mémoire contient une reproduction d'un bas-relief de Clausenbourg, mon. 196.

— *Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en Orient et en Occident,* Paris, 1847, 32 pp. et 107 planches gravées, in-folio.

Lajard mourut en 1858 avant d'avoir achevé le commentaire qui devait compléter cet atlas. Une faible partie en fut publiée après sa mort sous le titre de :

— *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident,* Paris, 1867, 692 pp.

Le volume est divisé en trois sections dont la première expose ou prétend exposer la religion de Zoroastre. La seconde s'occupe du culte secret de Mithra en Orient, et s'étend surtout sur les divers grades, qui, selon l'auteur, auraient été au nombre de douze, trois grades terrestres, trois grades aériens, trois grades ignés, trois grades divins.

La troisième section, moins développée, traite du culte de Mithra en Occident, et se termine par une tentative d'interprétation du « Mithra léontocéphale » (répétition de celle que nous avons signalée plus haut) et du Mithra immolant le taureau.

Je n'entreprendrai pas de résumer les idées que Lajard développe abondamment dans cette série de dissertations. Notre opinion sur certaines d'entre elles a été exprimée avec une clarté suffisante dans le corps de ces volumes (t. I, p. 72, 153; t. II, p. 185, 455). Lajard rendit un véritable service en publiant en 1847 sa collection de gravures qui resta, durant un demi-siècle, le fondement de toutes les recherches sur le mithriacisme, mais l'inexactitude de sa méthode, qui rappelle trop celle de la Symbolique de Creuzer, l'empêcha de tirer aucun profit de son labeur. Son érudition fort étendue resta stérile parce qu'elle n'était accompagnée ni de sens critique ni d'esprit historique. On peut même dire qu'il a véritablement arrêté les études sur le domaine qu'il s'était réservé, d'abord en gardant trente ans en portefeuille un livre qu'il ne fit pas paraître ; puis en accumulant dans ses monographies une foule d'hypothèses hasardeuses qui devaient égarer les recherches et décourager les meilleures volontés. Un sentiment très général est exprimé par cet aveu d'un philologue éminent : *Lajardi ima summis miscentem dissertationem nondum potui a me impetrare ut perlegerem* (Usener, *De carmine phocaico*, p. 29, n. 5).

Fr. Windischmann, *Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, I), Leipsig, 1857.

Traduction et commentaire du Mihir-Yasht, suivie d'une comparaison entre le Mithra avestique et celui dont nous parlent les auteurs occidentaux. Les textes de ceux-ci sont réunis d'une manière assez complète et discutés avec pénétration. L'auteur arrive à la conclusion que le caractère et le culte du dieu honoré dans les mystères sont en général restés fidèles aux traditions sacrées des Perses. — Un appendice est relatif aux rapports de Mithra avec Saoshyañt [cf. p. 188, n. 6]. — Windischmann s'abstient expressément d'étudier les monuments figurés (p. iv de sa préface). — Sur la part de vérité de son système, cf. *infra* p. 72 ss.

Alf. Maury, *Mithra* (Revue germanique), 1858, = *Croyances et légendes de l'antiquité*. Paris, 1863, p. 158-184.

Résumé d'après la dissertation de Windischmann, mais avec certains aperçus nouveaux.

K. B. Stark, *Zwei Mithräen der Grossherzoglichen Alterthümersammlung in Karlsruhe (Festgabe der XXIV Philologenversammlung)*, Heidelberg, 1865, 44 pp. et 2 pl.

— *Die Mithrassteine von Dormagen, nebst anderen Ineditis des Mithrasdienstes* (*Jahrb. des Vereins für Altertumsfreunde im Rheinlande*, XLVI), 1868, 44 pp. et 4 pl.

C'est dans ses commentaires sur les bas-reliefs de Neuenheim [n° 245], Osterburken [n° 246] et Dormagen [n° 265] que Stark a exposé sa méthode d'interprétation astronomique. Quelle que soit la valeur qu'il faille attacher à ce système général [cf. p. 72], Stark a le mérite d'avoir le premier déterminé la signification d'une partie des scènes accessoires qui se répètent sur nos bas-reliefs mithriaques [p. 153, n. 7].

Depuis les années 1865-1868, où furent publiées presque simultanément les *Recherches* de Lajard et les deux dissertations de Stark, il n'a plus paru aucune histoire générale du mithriacisme, résultat d'un examen direct de l'ensemble des documents connaissables, ni même aucune étude spéciale exposant un système complet d'interprétation des monuments figurés. On ne trouve plus guère à signaler que des monographies, dans lesquelles, à l'occasion de trouvailles nouvelles, certaines idées personnelles sur le mithriacisme peuvent être exprimées, ou bien des résumés succincts, combinant d'une manière éclectique des idées antérieurement émises, et y ajoutant parfois certaines vues originales.

Les brochures ou articles rentrant dans la première catégorie sont cités à propos des monuments auxquels ils se rapportent. Nous nous bornerons à mentionner ici les princi-

paux et en première ligne celui de M. Georges Wolff, sur le mithréum de Gross-Krotzenburg [mon. 247], qui contient un excursus sur les caractères architectoniques de ces constructions [p. 55], et sur le temple de Heddernheim [mon. 253]; puis ceux de MM. Studniczka sur les sculptures de Sarmizégétusa [mon. 138], Goldmann sur le mithréum de Friedberg [mon. 248]. Dell, Tragau et Reichel sur celui de Carnuntum [mon. 228bis], von Fizenne sur celui de Sarrebourg [mon. 273ter].

Il convient d'accorder une place à part à l'étude de Majonica, *Mithras' Felsengeburt* (*Arch. epigr. Mitt. aus Oe.-U.*, t. II, p. 33-44), 1878, où sont étudiées toutes les images de Mithra naissant du rocher [cf. p. 160].

Parmi les exposés sommaires de l'histoire ou des doctrines du mithriacisme, nous citerons les pages que lui ont consacrées :

Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, 2e édition, 1880, p. 198-207.

Renan, *Marc-Aurèle*, 1882, p. 575-580.

Preller-Jordan, *Römische Mythologie*, 3e éd., 1883, p. 408-418.

T. Fabri, *De Mithrae dei Solis invicti apud Romanos cultu* (Dissert. Göttingue), Elberfeld, 1883 [cf. t. II, p. 7].

Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. III, 3e éd. par Wissowa, 1885, p. 83-90.

Jean Réville, *La religion romaine sous les Sévères*, 1886, p. 77-103.

Paul Allard, *Le Paganisme romain au IVe siècle* (*Revue des questions historiques*, 1892, p. 357 ss).

A. J. Rotteveel, *De romeinsche Mysterien van Mithras*, 1894, 88 pp.

H. Hubert, article *Mithra* dans la *Grande Encyclopédie*, p. 1134 ss.

Enfin j'ai publié moi-même, en 1897, dans le *Lexikon der Mythologie* de Roscher, l'article *Mithras*, (t. II, col. 3029 ss.) [1].

Deux études, parues après l'achèvement, de notre tome II, ont pu mettre à profit les documents qui y sont réunis :

Donsbach, *Die raümliche Verbreitung und zeitliche Begrenzung des Mithrasdienstes im Römischen Reiche*, Prüm, 1897.

Relevé statistique des inscriptions et monuments.

A. Gasquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra*. Paris, 1898, 91 pp. — Un résumé de cette brochure a paru dans la *Revue des Deux Mondes*, avril 1899, p. 530 ss.

Exposé lucide, mais où se rencontrent à côté des considérations souvent ingénieuses, de regrettables erreurs de faits.

---

1) Je noterai encore ici, afin de fixer certaines dates, qu'en 1892, j'ai publié dans la *Revue archéologique*, t. II, p. 312 ss., un *Inventaire sommaire des monuments mithriaques*; en 1894 dans la *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte*, t. XIII, une partie du chapitre v, p. 100 ss , 186 ss., 202 ss.; en 1897 dans la *Revue d'histoire et de litt. relig.*, t. II, le texte du chapitre sur la *Propagation des mystères* (p. 241-277 et p. 338-9), et en octobre 1899, dans la *Revue archéologique*, le paragraphe sur la valeur artistique des monuments mithriaques (p.2 13 ss.). — Le premier fascicule du tome II a paru en 1894, le dernier en 1896; le premier fascicule du tome I (p. 1-136), en février 1899, le second en décembre de la même année.

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DES DOCUMENTS

26

CHAPITRE PREMIER

LES LIVRES IRANIENS

Une question primordiale se pose au début de toute recherche sur les mystères mithriaques : c'est celle de leur rapport avec l'ancienne religion des Perses. On a depuis longtemps été frappé de la différence profonde qui sépare le Mithra romain de celui de l'Avesta. La position dans le système avestique de la vieille divinité aryenne, réduite au rôle modeste de Yazata, ne peut être comparée à celle du dieu occidental, centre d'un culte puissant ; le caractère du génie de la lumière dont le Mihir-Yesht chante les exploits, ne ressemble guère à celui du *Sol invictus,* créateur et rédempteur du monde, et en général les doctrines et la liturgie avestiques ne rappellent évidemment que de très loin celles des mystères répandus en Europe. Aussi a-t-on admis généralement pour expliquer cette métamorphose, que les croyances des anciens Perses s'étaient fortement altérées avant de pénétrer dans le monde latin. En se propageant depuis le plateau de l'Iran jusqu'aux bords de la Méditerranée, en se perpétuant depuis la chute des Achéménides jusqu'à l'avènement des Césars, le culte perse se serait compliqué de tant d'éléments sémitiques, cappadociens, phrygiens, helléniques, que sa nature en aurait été complètement transformée et le mithriacisme n'aurait plus contenu que des parcelles imperceptibles de l'antique religion de Zoroastre [1].

Mais les idées nouvelles qui se sont fait jour sur la date et la composition de l'Avesta, sont venues modifier les données du problème. Si, comme M. Darmesteter a cherché à le

---

1) Voyez notamment Spiegel, *Eran. Altert.*, II, 1873, p. 84. " *Man wird Windischmann nicht unrecht geben können wenn er behauptet dass der Mithracultus nur sehr wenig mit den eranischen Anschauungen stimnte und dass die uns erhaltenen Mithräischen Denkmale so gut wie nichts Aechtzarathustrisches enthalten* „ et tout récemment Darmesteter, *L'Avesta,* t. II, 1892, p. 443. " L'étude de ses transformations [de Mithra] et de son action appartient à l'histoire religieuse de l'occident plus qu'à celle du Zoroastrisme ou de la Perse, car le Mithra zoroastrien n'a fourni qu'une partie des éléments dont est sorti le Mithra du syncrétisme gréco-romain. „

démontrer, la rédaction de ce livre sacré n'est pas antérieure aux Sassanides, les doctrines mithriaques peuvent être en désaccord avec lui sans pour cela s'écarter nécessairement du mazdéisme primitif. Les croyances des anciens mages peuvent s'être conservées plus fidèlement dans les enseignements traditionnels des mystères, que dans l'ouvrage qui passait pour en être l'expression la plus exacte. Ce fait essentiel, s'il se vérifie, dominera toute la question des origines du mithriacisme.

On nous objectera immédiatement que nous considérons comme établie une théorie fort aventureuse, qui a rencontré des adversaires décidés [1]. Nous ne prétendons nullement trancher ici d'un mot une aussi vaste controverse, et quoique les résultats auxquels nous aboutirons, nous paraissent confirmer dans une certaine mesure l'opinion de M. Darmesteter, nous nous dispenserons d'éprouver ici la solidité de son argumentation [2]. En effet, sa manière de voir fût-elle erronée, la question dont nous nous occupons, changerait sans doute d'aspect mais elle n'en subsisterait pas moins. Un fait aujourd'hui incontestable c'est que le zoroastrisme avestique, quelle que soit son antiquité, n'a pas été pratiqué par tous les habitants de l'ancien Iran [3]. C'est en méconnaissant toutes les données historiques qu'on a prétendu introduire chez les mages de l'époque des Achéménides une unité de doctrine et une orthodoxie d'État qui n'appartiennent qu'à un autre âge. Il est certain que les successeurs de Cyrus et la noblesse de leur cour n'ont jamais observé les prescriptions du Vendidad [4], et

---

1) La démonstration de Darmesteter a été combattue surtout par Tiele, *Revue de l'histoire des relig.*, XXIX, 1894, p. 68 ss.; *Verslagen en meded. der k. Akad. Amsterdam*, 3e s., t. IX, 1895, p. 364 sqq. [cf. *Rev. hist. relig.*, 1895, p. 211]; cf. *Geschiedenis van de Godsdienst in de oudheid*, t. II, Amsterdam, 1895, p. 32 ss., puis par un savant parsi, M. Jivanji Jamshedji Modi, *L'antiquité de l'Avesta* (*Revue hist. relig.*, t. XXXV), 1897, p. 1 sqq Elles ont été admises mais avec de grandes restrictions par Bréal, *Journal des savants*, 1893, p. 729 ss., 1894, p. 5 ss., p. 155 ss.; acceptées par M. Max Müller, *Jewish. Quaterly Review*, jan. 1895, et défendues enfin contre leurs adversaires par M. Blochet, *Revue archéologique*, XXXI, 1897, II, p. 38 ss. Je signalerai encore les observations de M. West, *Pahlavi Texts*, V, 1897, p. XLVII.

2) Nous signalerons cependant ici un fait qui n'a pas été encore mis en lumière, c'est que les mages de Cappadoce n'ont jamais eu de livre sacré, mais se transmettaient oralement leurs traditions religieuses. St Basile nous l'affirme positivement au IVe siècle (voyez plus bas, p. 10, n. 3, οὔτε βιβλία ἐστὶ παρ' αὐτοῖς οὔτε διδάσκαλοι δογμάτων... παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀσεβείαν, cf. Bardesane παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθη τοῖς τέκνοις κατὰ διαδοχήν) et l'auteur arménien Eznig, qui reproduit sans doute les paroles de Théodose de Mopsueste, confirme ce renseignement, cf. ch. II, p. 18. — Au contraire en Lydie, dès le IIe siècle, on se servait de livres liturgiques dans les temples d'Anahita : Pausan., V, 27, 5, ἀνὴρ μάγος ... ἐπίκλησιν ὅτου δὴ θεῶν ἐπᾴδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησιν· ἐπᾴδει δὲ ἐπιλεγόμενος ἐκ βιβλίου [cf. Herod., I, 132, μάγος ἀνὴρ παρεστεὼς ἐπαείδει θεογονίην]. Il est probable que, dans cette lointaine colonie iranienne, on transcrivit les hymnes iraniens par écrit quand la langue perse commença à s'y oublier. Même dans le mazdéisme Sassanide, les prêtres étaient encore astreints à apprendre par cœur des prières fort étendues, cf. Chabot, *Histoire de Jésus Sabran*, c. 3 (*Arch. des Missions*, t. VII, p. 525) et l'Artâ-Vîrâf-Nâmak, c. 14, " les âmes des prêtres officiants qui savaient par cœur le texte sacré „ (trad. Barthélemy).

3) Voyez sur ce point les observations judicieuses de M. Bréal (*Journ. des savants*, 1894, p. 152 ss.). " Les pratiques de dévotion qui y sont recommandées [dans l'Avesta] conviennent plutôt à une petite minorité de sectaires qu'aux sujets d'un grand empire „. P. 154. " C'est le catéchisme d'une petite minorité et non le code de lois de l'empire perse „. L'existence de nombreuses sectes est prouvée par l'Avesta lui-même, cf. E. Wilhelm, *Priester und Ketzer im alten Eran* [Z.D.M.G., XLIV], 1898, p. 144 ss.

4) Déjà M. Spiegel, *Ueber das Vaterland und Zeitalter des Awestâ* [Z.D.M.G., XLI, 1887], se pose la question et répond " *ich möchte dies nicht einmal für die Zeit der Sâsâniden behaupten, viel weniger für die alte Zeit* „. L'on paraît être d'accord aujourd'hui pour admettre que la religion de l'Avesta n'est point celle des Achéménides, cf. de Harlez, *La religion persane sous les Achéménides* (*Revue instr. publ. en Belgique*,

nous devons par conséquent, en tout état de cause, nous demander quelles relations unissent le mithriacisme à la religion officielle de l'empire perse.

Les renseignements qui nous sont parvenus sur cette religion sont malheureusement fort incomplets, mais si nous examinons avec soin le peu qui nous en est connu, nous serons frappés d'un fait assurément remarquable: elle est d'accord avec les doctrines des mystères de Mithra *même lorsque ces doctrines diffèrent de celle de l'Avesta.*

La vérité de cette affirmation, qui pourrait sembler paradoxale, apparaîtra plus clairement à mesure que nous apprendrons à mieux connaître les croyances mithriaques, mais au risque d'anticiper sur les résultats de nos recherches, nous montrerons immédiatement cette conformité par quelques exemples.

L'expression la plus pure des idées religieuses des Achéménides ce sont évidemment les inscriptions qu'ils ont fait eux-mêmes graver. Or, quelles divinités y sont mentionnées? Jusqu'à Artaxerxès Memnon, Ahura Mazda y est seul nommé : " les autres dieux „ ne sont invoqués que collectivement après lui [1]. Depuis ce roi, le nom de l'Être suprême est suivi de deux autres, ceux d'Anahita et de Mithra [2]. La place que ceux-ci occupent dans ces documents se concilie difficilement avec celle qui leur est assignée dans la hiérarchie avestique, et un sectateur fervent du zoroastrisme eût sans doute écarté ces génies secondaires au profit des Amshaspands. Mais comme l'importance qui leur est attribuée dans ces textes épigraphiques est bien d'accord avec celle qu'ils ont conservée dans le monde gréco-latin! Mithra et Anahita (Ἀναῖτις) sont les seules divinités mazdéennes qui aient eu des temples dans l'empire romain, et de même qu'elles forment dans les inscriptions de Suse et de Persépolis un couple étroitement uni, de même les mystères de Mithra et ceux de la *Magna Mater,* identifiée à Anaïtis, sont toujours restés intimement associés en Occident [3].

On a fait observer que dans les inscriptions des Achéménides, Ahura Mazda est regardé non seulement comme celui dont on attend des bienfaits, mais aussi comme l'auteur des maux de cette terre, et on en a conclu qu'à cette époque " Ahriman n'existait pas [4] „. Nous dirons d'une façon moins absolue que le dieu du monde souterrain [5] n'était pas alors, comme dans le système dualiste, l'Esprit du mal, contre-pied exact de l'Esprit du bien, mais une divinité spéciale à laquelle on faisait des offrandes. Il en est de même dans le mithriacisme : on y trouve des dédicaces *Deo Arimanio* [6], qu'un zoroastrien orthodoxe aurait considéré comme sacrilèges [7].

On aboutit au même résultat si l'on passe en revue les témoignages des écrivains grecs. Le plus ancien auteur qui nous parle de la religion des Perses, Hérodote, nous dit dans un pas-

---

XXXVIII, 1895, p. 1 ss.). Bang, Z D.M.G., t. XLIII, p. 674. Mélanges de Harlez, p. 11. Casartelli, *La religion des rois Achéménides* (Congrès des catholiques), Bruxelles, 1894.

1) Les textes ont été réunis par Casartelli, *l. c.*, p. 8 " les autres dieux „, " les dieux „, " les dieux des clans „.

2) Cf. le texte, t. II, p. 87.

3) Cf. *infra* deuxième partie, ch. VI.

4) La remarque a été faite indépendamment par M. E. Wilhelm, Z.D.M.G., XL, 1886, p. 105, et Bang, *Ibid.*, XLIII, 1889, p. 533. Cf. de Harlez, *Rev. instr. publ. en Belg.*, 1895, p. 6 s.

5) Herod., VII, 114, ὁ ὑπὸ γῆν λεγόμενος εἶναι θεός.

6) Cf. infra, ch. v §.

7) La prohibition de toute offrande aux démons est un des traits essentiels de la réforme de Zoroastre; cf. tout récemment West, *Palhavi Texts*, t. V, 1897, p. XXVI, § 50.

sage célèbre[1]: « Ils ont coutume d'offrir des sacrifices à Jupiter et appellent Jupiter la sphère céleste tout entière; ils sacrifient aussi au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents : ce sont les seuls dieux auxquels ils sacrifient depuis l'origine. » Quatre siècles plus tard Strabon répète les mêmes paroles à peine modifiées[2]. Jupiter, c'est-à-dire Ahura-Mazda, n'est plus dans l'Avesta la sphère céleste, quoique des vestiges de cette conception primitive y soient conservés[3]. Ce n'est ni l'eau, ni la terre, ni les vents, ni même le soleil et la lune qui occupent la première place dans le panthéon de Zoroastre : ce sont des abstractions divinisées. La religion dont nous parle Hérodote, est encore essentiellement naturaliste; le système de l'Avesta, œuvre de théologiens, est spiritualiste et moral. Au contraire, le ciel est encore adoré par les sectateurs de Mithra, comme il l'avait été par les sujets du Grand Roi. On les voit consacrer des dédicaces à l'*Optimus maximus Caelus aeternus Jupiter,* et ce dieu est à leurs yeux, conformément au vieux mythe aryen dont quelques traces seulement ont subsisté dans l'Avesta, l'époux de la Terre qu'il féconde[4]. Le soleil et la lune sont nommés à tout instant dans les inscriptions et figurés partout sur leurs monuments. Enfin le feu, l'eau, la terre et les vents étaient restés pour eux l'objet d'un culte constant, et un groupe symbolique fréquemment reproduit, rappelait aux initiés la lutte de ces éléments divinisés[5].

Si de la théologie nous passons au culte, nous constaterons les mêmes similitudes et les mêmes divergences. Dans la liturgie avestique, l'offrande habituelle est celle du jus de la plante Haoma accompagnée de libations et d'oblations diverses. Si le sacrifice sanglant n'a pas entièrement disparu, il est devenu tout à fait exceptionnel. Il ne persiste qu'à l'état de souvenir ou comme une survivance de pratiques abandonnées[6]. En effet, anciennement les Mazdéens égorgeaient des victimes en grand nombre : Hérodote et Strabon nous décrivent les rites de ces immolations[7]. Elles s'étaient certainement perpétuées dans les mystères de Mithra : les nombreux ossements d'animaux découverts dans les sanctuaires de ce dieu le prouvent à l'évidence.

Nous pourrions insister sur d'autres points de contact. Les anciens auteurs grecs ont remarqué, non sans étonnement, qu'à l'origine les Perses n'avaient pas de temples, mais sacrifiaient en plein air et de préférence sur le sommet des montagnes[8]. C'est sans doute cette coutume qui a donné naissance à celle de célébrer le culte de Mithra dans des grottes,

1) Cf. le texte, t. II, p. 16.
2) Cf. le texte, t. II, p. 49.
3) Cf. *infra*, ch. v, § 4.
4) Cf. *infra*, ch. v, § 9.
5) Cf. *infra*, ch. v, § 5.
6) Cf. de Harlez, *Avesta*, p. CLXVI; Darmesteter, *Avesta*, t. III, p. LXVIII.
7) Hérod., I, 132; Srabon, XV, 13-14, p. 732-733 C; cf. Rapp, Z.D.M.G., XX, p. 82 s. — Le sacrifice non sanglant existait concurremment, mais il semble avoir été réservé au feu. Strabon, *l. c.*, Pausan., V, 27, 3; cf. Catull., 90, 6 et Rapp, *l. c.*, p. 85 s., qui a réuni d'autres témoignages. On trouve déjà une allusion à ce sacrifice chez un poète du IVe s. av. J.-C. [Droysen. *Hist. hellén.*, trad. fr., t. II, p. 495], Phénix de Colophon (Athen., 530 E, v. 5) οὐ παρ' μάγοισι πῦρ ἱερὸν ἀνέστησεν, | ὥσπερ νόμος ῥάβδοισι τοῦ θεοῦ ψαύων. Cf. le sacrifice offert par Mithridate à Zeus Stratios : Appien, *Mithr.*, 66. — Il existait probablement aussi dans les mystères, cf. 2e partie, ch. v.
8) Herod. I, 131. Xénoph. *Cyrop.*, VIII, 7, 3. Strabon, XV, 13, p. 732 C. Dinon ap. Clem. Alex., *Protrept.*, V, p. 55. Potter = F.H.G., II, p. 91, fr. 9. Cf. Rapp, *l. c.*, p. 80, 84 s. — Voyez aussi sur ce point Perrot, *Hist. de l'art*, t. V, 1890, p. 640 sqq.

dont les *spelaea* romains sont une imitation. L'Avesta considère comme un crime monstrueux de souiller le feu, en incinérant un cadavre, ou la terre, en l'y inhumant, et les zoroastriens font, comme on sait, dévorer leurs morts par les oiseaux de proie. Mais les rois de Perse ont été ensevelis dans des tombeaux[1], tout comme les mystes de Mithra étaient enterrés en Italie par leurs coreligionnaires. Il serait aisé de multiplier les rapprochements et de montrer que des croyances, des usages, des mythes extrêmement anciens [2], dont la littérature zende et pehlvie ont perdu le souvenir, se sont perpétués dans les mystères d'occident. Mais les quelques exemples que nous avons invoqués, suffiront à établir ce fait considérable que le mithriacisme se rapproche davantage du mazdéisme des Achéménides que la religion avestique, avec laquelle celui-ci est resté longtemps confondu.

Ce n'est point assez de constater ces analogies, il faut nous expliquer les motifs de la conservation de ces vieilles idées. Comment entre les doctrines qui se répandirent à Rome sous les Antonins, et celles qui avaient cours à Persépolis sous les successeurs de Cyrus, une pareille similitude a-t-elle pu subsister? Seule l'histoire de la formation et de la propagation du mithriacisme pourra nous l'apprendre, et quoique les origines de ce culte soient encore enveloppées d'une obscurité profonde, certains points essentiels peuvent cependant être fixés avec une certitude suffisante.

Tout d'abord, il n'est pas douteux qu'au moment où les mystères de Mithra pénétrèrent dans le monde latin, ce fût une religion entièrement développée dont les dogmes et les rites étaient fixés par une tradition séculaire. Le système de construction des temples, les représentations figurées sur leurs sculptures, les formules des dédicaces sont les mêmes en Bretagne et en Dacie, en Afrique et en Germanie, et cette identité, qui devient plus manifeste à mesure que les découvertes se multiplient, permet de conclure à l'adoption par les Romains de dogmes et de pratiques préétablis.

Nous verrons que c'est de l'est de l'Asie Mineure, où il était depuis longtemps pratiqué que le mithriacisme est arrivé aux Romains. S'est-il donc développé dans cette région durant la période de décomposition religieuse qui suivit la mort d'Alexandre? Sans doute, c'est là que s'acheva sa formation au contact de la civilisation hellénique, mais ce n'est pas dans ce pays qu'il a grandi. L'influence que les cultes de Cappadoce et

---

1) La pratique de faire dévorer le cadavre par les chiens et les oiseaux de proie est déjà mentionnée par Hérodote, I, 146, mais comme étant usitée exclusivement par les mages. Elle existait aussi en Bactriane avant l'époque d'Alexandre (Onésicrite dans Strabon, XI, 3, p. 517 C, cf. Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 297), mais elle n'était pas générale dans l'Iran. Cf. Rapp, Z.D.M.G., XX, p. 54 ss. Sur les tombeaux des rois de Perse, voyez Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, t. V, p. 593 sqq. — Dans Plut. *Vit. Alex.*, 30, Darius considère comme un malheur ἄμοιρον κεῖσθαι ταφῆς βασιλικῆς. Les rois mazdéens du Pont étaient pareillement enterrés [Appien, *Mithr.*, II, 3]. De même ceux d'Arménie avaient leurs sépultures à Ani [Langlois, *Hist. Arm.*, I, p. 67, col. 1 et 167, n. 5]. M. Darmesteter (*Avesta*, t III, p. LXXI) a cherché à concilier ces faits contradictoires en supposant que l'on ne déposait dans le tombeau que les ossements desséchés. Mais cette explication est contraire aux anciens textes (cf. Rapp, *l. c.*) et elle a été combattue avec raison par de Harlez, *Rev. instr. publ.*, 1895, p. 8 ss. L'habitude de construire des ossuaires remonte à l'époque Parthe [Justin, XLI, 3, *Sepultura vulgo aut avium aut canum laniatus est : nuda demum ossa terra obruunt*. Cf. Dion, LXVIII, 1. καὶ τὰ μνημεῖα τὰ βασιλικὰ τῶν Πάρθων ἀνορύξας τὰ ὀστᾶ ἔρριψεν (Caracalla)]. — A l'époque Sassanide, l'inhumation était réprouvée au point qu'on empêcha parfois les chrétiens d'user de ce mode de sépulture. [Cf. Agathias, II, 23; Ménandre, Protect., *Fragm.*, 11, p. 24, l. 26; ed. Dindorf.]

2) Voyez notamment ce qui est dit ch. v, § 10 de la théogonie et § 11 du Mithra βουκλόπος.

du Pont ont exercée sur lui, est, somme toute, assez faible et pour ainsi dire extérieure: elle se réduit à quelques assimilations de dieux[1], à quelques additions qui se séparent sans peine du fonds même de la doctrine. Celle-ci est donc plus ancienne, et elle est constituée, comme nous le verrons, par une combinaison ou plutôt une juxtaposition d'éléments iraniens et sémitiques. Le mazdéisme des Perses en s'unissant à l'astrolâtrie chaldéenne a produit le mithriacisme[2]. On est donc amené à conclure que la religion dont celui-ci dérive, a dû s'élaborer en Mésopotamie avant la chute de l'empire de Darius.

Des données historiques positives confirment la justesse de cette déduction. Nous savons que les rois de Perse usaient d'une large tolérance envers les religions multiples pratiquées dans leur empire. Ils laissaient à tous les peuples une liberté complète dans l'exercice de leurs cultes locaux. Dans les inscriptions cunéiformes, nous voyons même Cyrus, pour se concilier les Babyloniens, se donner comme un serviteur de Bel-Merodach et Nébo et Cambyse leur sacrifier[3]. Les princes favorisèrent cependant le mazdéisme qui régnait presque exclusivement dans la noblesse et à la cour. Bérose rapporte qu'Artaxerxès Ochus institua un culte d'Anahita dans les principales villes de ses États et notamment à Babylone[4]. Nous voyons d'ailleurs qu'à la fin de l'empire les *magi*, les prêtres iraniens, étaient fixés en grand nombre dans cette capitale à côté du clergé indigène, des *chaldaei*, et que, dans les cérémonies officielles, ils avaient le pas sur ceux-ci[5]. Il n'est pas douteux

1) Cf. sur ceci la deuxième partie, ch. I.

2) L'influence sémitique s'est exercée de très bonne heure sur le Mazdéisme. Elle est prouvée déjà par la confusion que fait Hérodote, I, 131, à propos de Mithra (cf. Spiegel, t. II, p. 59). D'après Bérose, les Perses auraient emprunté aux Babyloniens le culte des idoles, d'après Quinte Curce, III, 3, 15 : On voit sur le char du roi Darius *duo aurea simulacra cubitalia quorum alterum Nini, alterum erat Beli*, cf. infra ch. II, p. 14, n. 5, et passim. — Dans l'excellent article que nous avons cité [p. 4, n. 3], M. E. Wilhelm insiste avec raison sur ce fait que le culte des astres, que les auteurs occidentaux sont unanimes à attribuer aux Perses, n'occupe presque aucune place dans l'Avesta et il arrive à la conclusion p. 153) : *dass zur Zeit als das Awestâ geschrieben wurde, zwar alle Erânier einig waren in der Verehrung des Ahura-Mazda, vielleicht selbst alle schon zum Dualismus hinneigten, dass aber die Bewohner West- und Süderâns eine andere Form des Dualismus hatten, in welcher dem Cultus der Gestirne ein grösserer Raum gegönnt war als im Awestâ.* Un grand nombre des Iraniens n'était probablement même pas dualistes mais monistes, en ce sens qu'ils admettaient un premier principe unique, le Temps [cf. ch. II], cf. p. 11, n. 5.

3) Voyez Jeremias dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, sv. Marduk, t. II, col. 2350 ss., et Nebo, t. III, col. 52. Cf. Ctésias, *Persica*, c. 15 [p. 48, Müller], (Δαρεῖος) ἐπιθυμήσας ἰδεῖν αὐτὸν (sc. τὸν τάφον αὐτοῦ) ὑπὸ τῶν Χαλδαίων καὶ τῶν γόνεων κωλύεται. D'après Nicolas de Damas, F.H.G., t. III, p. 399, Cyrus aurait déjà consulté à propos d'un songe τοὺς ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους.

4) Clem. Alex., *Protrept*, c. 5, p. 43. Potter = F.H.G., II, 508, fr. 16. Cf. Hoffmann, *Auszüge aus Akten pers. Märtyrer*, 1880, p. 137.

5) Quinte Curce, V, 1, 22. ... *Magi deinde suo more carmen canentes, post hos Chaldaei, Babyloniorumque non vates modo sed etiam artifices ibant.* Cf. III, 3, 9. — D'après S[t] Basile, les mages de Cappadoce, étaient arrivés dans ce pays de Babylonie (cf. *infra* p. 10, n. 3). Ces mages babyloniens restèrent en honneur sous les successeurs d'Alexandre. On les voit consultés sur l'heure propice à la fondation de Séleucie du Tigre (Appien, *Syriac.*, 58). La quantité de prêtres mazdéens qui habitaient la Mésopotamie aux siècles postérieurs, apparaît dans les actes syriaques des martyrs perses, dont beaucoup racontent des événements qui ont cette région pour théâtre (cf. ch II), et des textes arabes mentionnent chez les Babyloniens des Herbeds et des Mobeds. (cf. E Wilhelm, *op. c.* [p. 4, n. 3] p. 153). — Les auteurs de l'époque impériale parlent souvent de *mages* établis à Babylone : Suivant Jamblique (*Vit. Pythag.*, IV, § 1), Pythagore se serait instruit à leur école. Philostrate (*Vita Apollon.*, I, 18) mentionne aussi τοὺς μάγους οἳ Βαβυλῶνα καὶ Σοῦσα οἰκοῦσιν. Cf. aussi *supra* note 3, et Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 261, qui insiste sur la

que ces mages établis à Babylone aient rendu un culte à Mithra, qui, au moins depuis Artaxerxès Memnon, était devenu un des principaux dieux honorés par les rois[1]. D'ailleurs le souvenir d'un long séjour de Mithra dans la vallée de l'Euphrate n'était pas oublié même chez les Romains. Une inscription de la fin du paganisme rappelle en un vers d'une vérité frappante les origines des mystères lorsqu'il nomme un de leurs prêtres :

Persidicique Mithrae antistes Babylonie templi[2].

Mithra était si bien considéré par les Grecs comme un dieu indigène en Mésopotamie que les chronographes qui reconstituèrent la généalogie des rois d'Assyrie mirent sur le trône de Ninive un Ἀρμαμίθρης et un Μιθραῖος[3]. Je n'ignore pas que l'existence de ces souverains ne nous est attestée que par des écrivains tardifs, mais les dynasties mythiques, où ils figurent, ont été forgées de fort bonne heure; elles remontent jusqu'à Ctésias et Bérose, et la présence dans ces listes de noms dérivés de Mithra suffirait presque à prouver l'antiquité de son culte dans le pays où ces princes fabuleux sont censés avoir régné.

De la Mésopotamie, les mages se répandirent de bonne heure dans l'Asie Mineure orientale[4]. Ils y conservèrent toujours le nom de μαγουσαῖοι, transcription exacte de celui que leur donnaient les araméens[5]. Strabon les rencontra en grand nombre en Cappadoce[6] et dans le Pont[7]. Suivant Bardesane ils auraient même pénétré jusqu'en Phrygie

---

distinction des *Magi* et des *Chaldaei*. La confusion que les auteurs font parfois entre ces deux noms provient précisément de ce que de nombreux mazdéens étaient fixés dans ces pays sémitiques depuis une époque très reculée.

1) Cf. *supra*, p. 5. — Sur un sceau de l'époque des Séleucides (t. II, p. 364, n° 34*bis*), un personnage du nom de Mithra porte le titre de *dupsâr*, qui montre que c'était un Babylonien. Lucien (cf. t. II, p. 22 *d*) pouvait donc sans invraisemblance prêter à un mage de Babylone, disciple et successeur de Zoroastre, le nom de Mithrobarzane. — M. H. Hubert me signale un " Mitradâtu „ dans le IX[e] vol. de Hilprecht, *The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania*, Philadelphie, 1890.

2) Inscr. n° 21, fin ; cf. Nonnus, t. II, p. 25, fr. *a*, Μίθρης Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι; fr. *b*, 400, Μίθρης Ἥλιος Βαβυλῶνος. Claudien. t. II, p. 8; Pline, t. II, p. 32; et Nonnus le Mythogr., fr. *c*, t. II, p. 28, γίνονται τῷ Μίθρᾳ τελεταὶ καὶ μάλιστα παρὰ Χαλδαίοις. — Sur un règne mythique de Mithra, dans l'Avesta, voyez Yesht XIX, 35 et la note 52 de Darmesteter, cf. Ibid., t. II, p. XXIX.

3) Voyez t. II, p. 82, n[os] 97-98; cf. n° 103, Servius : *Belus minor qui et Methres.* — De même Zoroastre a été transformé par les chronographes en un roi de Babylone, cf. Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 302 s.

4) S[t] Basile (cf. p. 10, n. 3) τὸ παλαιὸν ἐκ τῆς Βαβυλωνίας ἡμῖν ἐπεισαχθέντων. Il est à noter qu'on célébrait dans le temple de Zéla les Sakaia qui sont une fête babylonienne (Strabon, 512 C, cf. *Revue de Philologie*, 1897, p. 150).

5) Μαγουσαῖοι répond à ܡܓܘܫܝܐ (= ܡܓܘܫܐ) " mages „. Le terme grec se trouve pour la première fois dans Bardesane, mais il doit être beaucop plus ancien, car au II[e] siècle de notre ère la forme du pluriel ayâ pour ê n'était plus usitée, et le texte syriaque de Bardesane donne en effet *mâgusê* [Cureton *Spicil. Syriac.*, p. 6, ܝ, l. 20]. — Le nom de μαγουσαῖος est employé comme synonyme de μάγος par Basile de Séleucie, *Or.* 38, p. 202 (P.G., t. 85, p. 419), qui appelle Smerdis le mage ὁ μαγουσέος (lisez μαγουσαῖος), Notez que cet écrivain habitait la Cilicie, où les " maguséens „ étaient répandus. Voyez aussi Léonce de Byzance (cf. *infra*, p. 19, n. 4), Suidas, s. v. γοητεία (t. I, p. 1127, Bernhardy), que répète Glycas (*Annales*, p. 130 P), et la Vie de S[t] Épiphane, c. 16 (p. 18 ed. Dindorf).

6) Strabon, XV, 3, 15, p. 733 C. Ἐν τῇ Καππαδοκίᾳ πολύ ἐστι τὸ τῶν μάγων φῦλον, οἳ καὶ Πύραιθοι καλοῦνται, πολλὰ δὲ καὶ τῶν Περσικῶν θεῶν ἱερά... cf. Inscr. 3 et 4 et les noms théophores cités t. II, p. 79, n[os] 58 ss.

7) Strabon, XI, 512 C, XII, 559 C; cf. t. II, p. 55, *c)*, les noms théophores cités t. II, p. 79, n[os] 59 sqq. et le Mon. 3*bis*, p. 291, Suppl. p. 523. — La présence du culte de Mithra à Trébizonde est attestée de plus par les actes de S[t] Georges (cf. l'appendice de ce volume).

et en Galatie[1]. La religion arménienne fut aussi fortement iranisée[2]. Ces mages ou maguséens continuèrent à pratiquer leurs rites païens dans ces régions longtemps après le triomphe du christianisme. Au temps de S[t] Basile, leurs antiques colonies étaient toujours « disséminées dans tout le pays[3] ». Cinquante ans plus tard, Théodore, évêque de Mopsueste, écrivit un traité contre eux[4], et à la fin du v[e] siècle, on voit encore le roi de Perse intervenir pour que le libre exercice de leur culte leur fût garanti[5].

A quelle date remonte l'introduction des cultes mazdéens en Asie Mineure? La tradition antique est unanime à la rapporter à l'époque des rois Achéménides[6], et une série d'autres

---

1) Dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, VI, 10, 16. Bardesane combat l'astrologie : les hommes ont les mêmes mœurs sous les différents climats; les Perses notamment admettent partout des unions incestueuses. Καὶ ὅσοι αὐτῶν τῆς Περσίδος ἐξεδήμησαν, οἵτινες καλοῦνται μαγουσαῖοι, τὴν αὐτὴν ἀθεμιστίαν διαπράττονται, παραδιδόντες τοὺς αὐτοὺς νόμους καὶ τὰ ἔθη τοῖς τέκνοις κατὰ διαδοχήν. ἐξ ὧν εἰσι μέχρι νῦν πολλοὶ ἐν Μηδίᾳ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Φρυγίᾳ καὶ ἐν Γαλατίᾳ. Cf. VI, 10, 37. Καὶ ὅτι οἱ μαγουσαῖοι οὐκ ἐν Περσίδι μόνῃ τὰς θυγατέρας γαμοῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν πάντι ἔθνει, ὅπου ἂν οἰκήσωσι, τοὺς τῶν προγόνων φυλάσσοντες νόμους καὶ τῶν μυστηρίων αὐτῶν τὰς τελετάς. Le contenu de ce texte de Bardesane est reproduit dans les *Recognitiones* Clémentines, IX, 20, 21.

2) Voyez *infra*, chapitre II, p. 16.

3) S[t] Epiphane, rassemblant les matériaux de son ouvrage contre les hérésies, avait écrit à S[t] Basile pour lui demander des renseignements sur les maguséens de Cappadoce. Nous avons conservé la réponse de l'archevêque de Césarée. Nous en reproduirons ici le texte : Basil., *Ep. 258 ad Epiphanium* (ed. Benedict, t. III, Paris, 1730, p. 394). Τὸ δὲ τῶν μαγουσαίων ἔθνος, ὅπερ διὰ τῆς ἑτέρας ἐπιστολῆς σημῆναι ἡμῖν κατηξίωσας, πολύ ἐστι παρ' ἡμῖν κατὰ πᾶσαν σχεδὸν τὴν χώραν διεσπαρμένον, ἀποίκων τὸ παλαιὸν ἐκ τῆς Βαβυλωνίας ἡμῖν ἐπεισαχθέντων· οἳ ἔθεσιν ἰδιάζουσι χέχρηνται, ἄμικτοι ὄντες πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους· λόγῳ δὲ πρὸς αὐτοὺς κεχρῆσθαι, καθ' ὅσον εἰσὶν ἐζωγρημένοι ὑπὸ τοῦ διαβόλου εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα, παντελῶς ἐστιν ἀδύνατον. οὔτε γὰρ βιβλία ἐστὶ παρ' αὐτοῖς, οὔτε διδάσκαλοι δογμάτων, ἀλλὰ ἔθει ἀλόγῳ συντρέφονται, παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀσέβειαν. ἐκτὸς δὴ τούτων, ἃ ὑπὸ πάντων ὁρᾶται, τὴν ζῳοθυσίαν παραιτοῦνται ὡς μίασμα, δι' ἀλλοτρίων χειρῶν τὰ πρὸς τὴν χρείαν ζῷα κατασφάττοντες, γάμοις ἐπιμαίνονται παρανόμοις καὶ τὸ πῦρ ἡγοῦνται θεὸν καὶ εἴ τι τοιοῦτον· τὰς δὲ ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ γενεαλογίας, οὐδεὶς ἡμῖν, μεχρὶ τοῦ παρόντος, τῶν μάγων ἐμυθολόγησεν, ἀλλὰ Ζαρνουάν τινα ἑαυτοῖς ἀρχηγὸν τοῦ γένους ἐπιφημίζουσι. διόπερ οὐδὲν ἔχω πλέον ἐπιστέλλειν ὑπὲρ αὐτῶν τῇ τιμιότητί σου. S[t] Epiphane dit : *Adv. Haeres.*, III, 13, p. 1094 (III, 571, Dindorf). Ἑτέρων δὲ πάλιν μυστηρίων πολλῶν καὶ αἱρεσιαρχῶν... ὧν μεν ἀρχηγοὶ παρὰ Πέρσαις μαγουσαῖοι... Τοίνυν, ὡς προεῖπον, παρὰ Πέρσαις μαγουσαῖοι καλούμενοι, οἱ εἴδωλα μὲν βδελυττόμενοι, εἰδώλοις δὲ προσκυνοῦντες πυρὶ καὶ σελήνῃ καὶ ἡλίῳ. Le culte de cette secte aurait suivant ces textes conservés, un caractère très primitif puisque, comme les anciens Perses, ils n'adoraient pas d'idoles [cf. Rapp, Z.D.M.G., XX, p. 80]. Mais Épiphane semble s'inspirer ici d'un passage de Dinon conservé par S[t] Clément, *Protrept.*, I, 5 (F.H.G., II, p. 91, n. 9), τοὺς Πέρσας ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας. Notez aussi la prohibition du sacrifice sanglant mentionnée par S[t] Basile que Strabon (*supra*, p. 9, n. 6) contredit précisément pour les mages de Cappadoce.

4) Voyez *infra* chapitre II, p. 17 s.

5) Priscus, fr. 31 (t. I, p. 342, *Hist. Min.*, Dind.). En 464, le roi Pérôz envoie une ambassade au sujet τῶν μάγων τῶν ἐν τῇ Ῥωμαίων γῇ ἐκ παλαιῶν οἰκούντων χρόνων, ὡς ἀπάγειν αὐτοὺς τῶν πατρίων ἐθῶν καὶ νόμων ἐθέλοντες καὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ἁγιστείας, παρενοχλοῦσί τε ἐς αἰεὶ καὶ ἀνακαίεσθαι κατὰ τὸν θεσμὸν οὐ συγχωροῦσι τὸ παρ' αὐτοῖς ἄσβεστον καλούμενον πῦρ.

6) Strabon, XI, 8, p. 512 C, met la fondation du temple de Zéla en relation avec une prétendue victoire des Perses sur les Saces. D'après Tacite, III, 62, les habitants d'Hierocésarée attribuaient la consécration du temple de la *Diana Persica* au roi Cyrus. Suivant le fragment de Bérose cité plus haut (p. 8 n. 4), Artaxerxès aurait fondé un culte d'Anahita à Sardes. (Cf. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. III, p. 264). Les expressions générales de Bardesane (εἰσὶ μέχρι νῦν πολλοί), de S[t] Basile (τὸ παλαιὸν ἐπεισαχθέντων), de Priscus (ἐκ παλαιῶν οἰκούντων χρόνων) sont d'accord avec ces indications.

preuves rendent certain qu'ils y étaient établis avant les conquêtes d'Alexandre [1]. Ils y furent donc pratiqués sans interruption pendant près de dix siècles.

La vitalité du mazdéisme sur ce terrain, où il ne fut jamais maître incontesté, religion barbare persistant dans une contrée de plus en plus soumise à l'influence hellénique, doit être attribuée moins à sa valeur propre qu'à des causes politiques. Après la destruction de l'empire perse, les dynasties qui s'établirent dans ces provinces, et qui toutes prétendaient descendre des Achéménides [2], conservèrent comme un héritage sacré de leurs pères la dévotion aux dieux iraniens. La fréquence du nom de Mithradate dans ces familles [3] suffirait à montrer quelle place Mithra occupait dans leurs conceptions religieuses, mais nous possédons aujourd'hui un témoignage plus décisif dans la grande inscription du Nemrud-Dagh [4]. Elle nous apprend que le roi Antiochus de Commagène (69-34 av. J.-C.) construisit un temple en l'honneur des dieux de ses ancêtres Zeus-Oromasdes [Ahura-Mazda], Apollon-Mithra et Hercule-Artagnès [Verethraghna]. Il spécifie que le culte sera réglé suivant le πάτριος νόμος de sa race et que les prêtres seront revêtus de vêtements perses [5]. Nous verrons plus tard quelle superstition politique poussait ces diadoques asiatiques à rendre à Ahura-Mazda et à Mithra les mêmes hommages qu'autrefois les Grands Rois. Ce souci de rester fidèles aux traditions sacrées de leurs aïeux n'était certainement pas particulier au seul Antiochus ou aux princes de Commagène. Il a dû préoccuper, plus encore que cette dynastie à demi hellénique [6], les souverains de la Cappadoce, de l'Arménie et du Pont, il a dû être partagé par la noblesse perse issue des anciens maîtres du pays, et il explique l'étonnante conservation pendant de longs siècles et au milieu de populations étrangères des rites et des croyances de l'ancien Iran.

De tout ce qui précède, se dégage donc un résultat très net. Soit qu'on examine les caractères du mithriacisme, soit qu'on suive le cours de son histoire, on aboutit à la même conclusion : les mystères qui se sont répandus dans l'empire romain sont les héritiers directs du mazdéisme, tel qu'il était pratiqué à Babylone sous les derniers rois Achéménides.

Le mithriacisme n'est donc pas, comme on l'a cru à tort, une altération du zoroastrisme avestique. Il s'est développé à côté de lui et indépendamment de lui, ils sont l'un et l'autre une transformation de l'antique religion des tribus iraniennes.

1) Noms théophores formés avec Mithra dans ces contrées, t. II, p. 76, n°s 18, 20, 25, p. 78 s. Cf. aussi t. II, p. 72 et von Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. III, p. 186. — Le calendrier perse aurait été introduit en Cappadoce vers l'an 400 av. J.-C. (t. II, p. 6). — La forme même du nom Μίθρας exclut l'hypothèse d'une propagation tardive. Au commencement de l'ère chrétienne Mithra était déjà devenu *Mihir*, comme le prouve le nom de Meherdates donné par Tacite (A. XI, c. 10) au prétendant au trône des Parthes, connu aussi sous le nom de Mithridate V (47-50 ap. J.-C.). — Sur l'établissement des Iraniens dans ce pays, cf. Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, 1890, p. 23 s., 244 : " Une notable partie de l'aristocratie cappadocienne s'était recrutée parmi les nobles perses immigrés à la suite de la conquête. "

2) Cf. pour le Pont : Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 3. n. 7. — Pour la Cappadoce : Reinach, *Trois royaumes de l'Asie Mineure*, 1888, p. 11. — Pour la Commagène : Th. Mommsen, *Athen. Mitth.*, I, 1876, 27 ss.; Reinach, *Rev. études grecques*, t. III, 1890, p. 368. — Pour l'Arménie : Moïse de Khoren, I, 30 (Langlois), cf. Strabon, XI, 531 C, Baumgartner, dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, I, 1182 ss.

3) Cf. t. II, p. 78 s. On voit par un texte de Dion que Tiridate considère Mithra comme son dieu (t. II, p. 12).

4) Cf. Inscr. n° 1, t. II, p. 89 s.

5) Inscr. n° 1, t. II, p. 90, II B, III B.

6) Cf. t. II, p. 79. — Le culte du Nemrud-Dagh paraît avoir été un compromis entre le πάτριος νόμος et le κοινὸς νομός, les coutumes perses et grecques. Cet élément hellénique fut certainement moins puissant en Cappadoce et dans le Pont.

Le mazdéisme occidental — j'entends celui pratiqué en Cappadoce et dont les mystères de Mithra sont dérivés — était resté à certains égards plus près de l'ancienne religion perse que celui qui était professé par le clergé sassanide, et dont l'Avesta est le livre sacré. Les doctrines, les légendes de ce mazdéisme romain ont un caractère plus primitif, se rapprochent davantage de la simple adoration et déification des forces de la nature que l'on trouve aux origines de l'histoire des Indo-européens. Cette persistance de très anciennes traditions s'explique par les mêmes circonstances qui ont assuré la perpétuité du culte iranien en Asie Mineure. Introduit dans le pays à une époque très reculée, il s'y est conservé comme le patrimoine d'une race supérieure, que l'on se transmettait pieusement de père en fils. Il y a été maintenu par des dynasties qui s'efforçaient de conformer leur religion officielle à celle de leurs prétendus ancêtres.

Nous ne pouvons donc espérer retrouver dans l'Avesta le prototype épuré des croyances mithriaques, mais est-ce à dire qu'il en faille faire entièrement abstraction dans l'étude que nous allons entreprendre? Sans doute l'ensemble du système théologique, qu'il impose aux fidèles, ne cadre aucunement avec les théories des mages d'Occident, mais nous n'avons pas moins le droit et le devoir de nous en servir, dans nos recherches, pour lesquelles il reste d'une inappréciable valeur. Non seulement le vieil Avesta zend, qui nous est parvenu tout mutilé, mais aussi les livres pehlvis et spécialement le Bundahish et le Mînôkhard, et même certains ouvrages persans beaucoup postérieurs, comme le Shah-Nameh de Firdousi [1], rapportent des traditions sacrées qui remontent incontestablement à la plus haute antiquité. Les noms divins, les doctrines et les légendes qui y sont consignés, datent en grande partie d'une époque antérieure au développement du mithriacisme comme à la réforme zoroastrienne, et peuvent alors se retrouver à la fois dans la littérature iranienne et dans l'enseignement des mystères. Leur préexistence sera établie par cette concordance même, et la possibilité d'une pareille induction donne, si je ne m'abuse, un intérêt nouveau au sujet qui nous occupe. Non seulement le mithriacisme est l'expression la plus puissante du culte solaire dans le paganisme romain, mais il pourrait avoir un jour une importance presque égale à celle de la compilation avestique, formée de pièces de tout âge, pour retrouver la vieille religion naturaliste des Iraniens, comme deux copies interpolées permettent de reconstituer un archétype.

---

1) Cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 105. Spiegel, *Eran. Altert.*, t. II, p. 191-198.

CHAPITRE II

TEXTES SYRIAQUES ET ARMÉNIENS

L'histoire des origines du mithriacisme, telle que nous venons de l'esquisser, tendrait à faire attribuer une importance toute particulière pour nos recherches aux écrits syriaques et arméniens. Ces œuvres ont été composées dans les régions que Mithra a dû traverser pour parvenir dans l'empire romain et où il n'a pu manquer de laisser des traces de son passage. Nous pouvons donc espérer y surprendre son culte avant ses dernières transformations, dans un état intermédiaire entre le vieux mazdéisme iranien et les mystères d'Occident. Malheureusement ces littératures asiatiques ont jusqu'ici déçu notre attente.

Mithra n'est nommé, à ma connaissance, dans aucun texte syriaque, sinon dans deux traductions dont l'original grec est conservé [1]. Assurément il a existé autrefois en cette langue nombre de livres ou de pamphlets s'occupant du mazdéisme. Nous avons déjà signalé la précieuse indication que Bardesane d'Édesse ou plutôt son disciple Philippe nous a transmise sur la dispersion des maguséens [2]. Les chrétiens de la vallée de l'Euphrate et du Tigre, souvent inquiétés par les rois Sassanides, ont dirigé une polémique nourrie contre la religion de leurs persécuteurs. Au milieu du v[e] siècle, Mârî le Persan, évêque de Beth-Hardashêr près de Séleucie, composa un traité contre les mages de Nisibis [3]. Dans la première moitié du viii[e], Bar-Sâhde de Karkhâ écrivit un livre " contre les mages sectateurs de Zoroastre „ [4], et il existait une traduction syriaque en deux tomes de l'ouvrage de Théodore de Mopsueste περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς [5]. Mais toute cette littérature de controverse a péri, ou du moins aucun écrit de ce genre n'a encore été retrouvé.

---

1) Cf. t. II, p. 2.

2) Cf. *supra*, p. 10, n. 1.

3) Assemani, *Biblioth. orientalis*, III, 1, p. 171, cf. Wright, *History of Syriac literature*, 1894, p. 51-59.

4) Assemani, *Bibl. orient.*, III, 1, p. 229 : ܟܬܒܐ ܕܠܘܩܒܠ ܡܓܘܫܐ ܒܢܝ ܦܘܠܚܢܗ ܕܙܪܕܘܫܬ cf. Wright, *Syr. Lit.*, p. 185.

5) Ebed-Jesu dans le catalogue des livres de Théodore (Assemani, *Bibl. orient.*, III, p. 34) : ܬܪ̈ܬܝܢ (ܡܠ̈ܬܐ) ܕܠܘܩܒܠ ܡܓܘܫܘܬܐ *Duo tomi adversus magiam*. Cf. *infra*, p. 18.

A la vérité, il est souvent question du culte mazdéen dans les passions des martyrs de la Perse, mais les attaques dont les rédacteurs de ces actes accablent les croyances de leurs adversaires, restent d'ordinaire tout à fait générales [1]. Ils se bornent à leur reprocher d'adorer le Soleil au lieu du Créateur de cet astre, ou à ridiculiser les hommages que leurs prêtres rendent au feu qu'ils ont allumé de leurs mains. Ils ne pénètrent pas au delà des pratiques extérieures. Si ces auteurs chrétiens n'ont pas simplement ignoré les doctrines qu'ils combattaient, ils ont exclu de parti pris ces mensonges impies de leurs écrits édifiants. L'hagiographie byzantine de ces saints barbares, qui remonte sans doute tout entière à des sources orientales, partage le manque de précision de ses modèles. Dans les textes sémitiques, comme dans les actes grecs, on trouve cependant de ci de là un détail intéressant [2] ou un exposé partiel, et naturellement partial, de quelque théorie des mages. C'est ainsi que les actes d'Adhurhormizd renferment une curieuse critique de la doctrine zervaniste [3] et ceux de Mar-Kardagh, une discussion théologique sur la divinité des éléments [4]. Le fait le plus remarquable qui ressorte de ces écrits, corroborés d'ailleurs par d'autres indications, c'est qu'au temps de leur rédaction, le mazdéisme avait supplanté en Mésopotamie l'ancien culte chaldéen, ou du moins l'avait absorbé en lui [5], et cette confusion des deux religions confirme indirectement ce que nous avons dit de leur pénétration réciproque dès une haute antiquité [6].

1) Les principales éditions ont été énumérées t. II, p. 2, n. 3. — Les actes publiés par Assemani ont été utilisés déjà par Anquetil du Perron (cf. Kleuker, *Zend Avesta, Anhang*, 1783, t. I, 1re part., p. 151 s.; 2e part. p. 291 s.; t. II, 2e part., p. 114 s.), puis par Rapp, *Die Relig. u. Sitte der Perser nach den gr. und röm Quellen* (Z.D.M.G., XIX, p. 1 ss., et XX, p. 49 ss.). M. Hoffmann a tiré un bon parti d'autres pièces. Un dépouillement complet des textes parus depuis lors, notamment des tomes II et IV des *Acta Martyrum* de M. Bedjan, pourrait donner des résultats de valeur. Nous aurons souvent l'occasion de citer des extraits de ces textes hagiographiques dans la suite de nos recherches.

2) Voyez par exemple Hoffmann, *Auszüge*, p. 94, n. 838 [sur le Yasth et le Baresman], p. 79, n. 720, [sur la fête des Fravashis]. On trouve aussi des indications intéressantes dans les Vies de Mar-Abâ et de Mar-Sabrisho' publiées par Bedjan, *Histoire de Mar-Jabalaha*, 2e éd., 1895, p. 206 ss. 288 ss. — Les *Acta Anastasii Persæ* édités récemment par Usener (Bonn, 1894), peuvent au contraire être cités comme exemple du vague de la tradition, cf. p. 6, *b.*, l. 25 sqq.

3) Cf. Nöldeke, *Syrische Polemik gegen die persische Religion* (Festgruss an R. von Roth), Stuttgart, 1893, p. 34 sqq.

4) *Acta Markardaghi*, ed. Abbeloos, 1890, c. 17, s. (p. 24 ss.). — Comparer les objections contre le culte du feu dans les actes de St Georges [Giwargis], Hoffmann, p. 109 sqq.

5) D'après les actes de l'apôtre S. Mari (ed. Abbeloos, Bruxelles 1885) qui parcourut la vallée du Tigre vers le milieu du IIe siècle (cf. *Rev. de l'Instruct. publ. en Belgique*, t. XXXVI, 1893, p. 373 s.) les habitants de Séleucie adoraient avant tout le feu (c. 23, p. 60 l. 7 sqq.) et le soleil (c. 25, p. 65-66). Mais ils honoraient aussi Ishtar (c. 29, p. 76) et de nombreuses autres idoles (c. 25) et étaient d'ailleurs adonnés à la plus grossière superstition. — Suivant Payne Smith, t. II, 2009 : Bar-Salibi définit le mot ܡܓܘܫܘܬܐ (je traduis littéralement). „ Le magisme est une secte (αἵρεσις) composée de paganisme et de chaldéisme (ܟܠܕܝܘܬܐ); elle adore les éléments comme les païens, et adore [aussi] les étoiles et elle est dans l'erreur par la computation et la connaissance des astres [planètes] et des signes du zodiaque et par l'influence (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) des étoiles, comme les Chaldéens, et chacun d'eux s'appelle lui-même vivant et éloquent (ou raisonnable : λογικός) étant païen et chaldéen. „ Sur le mélange des deux religions, cf. aussi Agathias, t. II, 25, p. 222 Dind., à propos du culte du feu. Τοῦτο δὲ τὸ νόμιμον ἢ παρὰ Χαλδαίων, ἢ ἐξ ἑτέρου του ἀνελέξαντο γένους· ὧδέ πως ἄρα αὐτοῖς ἡ δόξα ἐκ πλείστων ὅσων ἐθνῶν ἠρανισμένη ποικιλώτατα συγκεῖται. — De nombreuses sectes aux croyances diverses existaient d'ailleurs dans l'empire Sassanide, cf. notamment Hoffmann, *Auszüge*, p. 104, 25 et 122 sqq.

6) Cf., *supra*, p. 16, n. 1.

En général, les données fournies par les ouvrages syriaques ne valent que pour l'époque des Sassanides. Même si elles sont puisées dans quelque source plus ancienne, il nous est impossible de l'établir. La Syrie chrétienne n'a fait que fort peu d'emprunts à la littérature païenne, sans doute assez pauvre, antérieure à sa conversion. Une pièce unique en son genre, qui semble avoir cette origine, nous a cependant été transmise par un récit hagiographique. Une recension des actes apocryphes de S. Thomas, conservée dans un manuscrit du British Museum, introduit dans le récit de la captivité de l'apôtre dans l'Inde, un " hymne de l'âme ", dont la provenance hétérogène et le caractère archaïque ont depuis longtemps été reconnus [1]. Il doit être antérieur à la fondation de l'empire Sassanide, c'est-à-dire à l'an 224 après Jésus-Christ [2]. Cette poésie symbolique nous raconte comment le fils d'un roi des Parthes fut dépouillé par ses parents du riche costume dont ils l'avaient revêtu dans son enfance, et envoyé en Égypte pour y dérober une perle gardée au fond de la mer par un serpent. Le voyageur oublie sa mission au milieu des étrangers impies, mais une lettre envoyée par ses parents la lui rappelle. Il parvient à endormir le serpent, s'empare de la perle et retourne dans sa patrie, où après avoir revêtu sa brillante parure d'autrefois, il retrouve son père qui l'accompagne " à la porte du roi des rois ". Cette allégorie de l'âme descendue sur la terre de sa demeure céleste, et qui y remonte après avoir rempli sa tâche ici-bas, a été considérée comme une œuvre gnostique [3]. Mais, comme l'a remarqué justement Harnack [4], " cet hymne ne contient absolument rien de chrétien et par conséquent rien de gnostique. " Quoique bien des détails de cette poésie imagée restent encore obscurs, une série d'indices me semblent révéler clairement que son auteur était un sectateur de la religion perse [5]. Elle est née parmi les mages d'Osroène ou d'Assyrie, peu avant la

1) Le texte a été publié avec les actes de St Thomas par Wright, *Acts of the Apostles*, Londres, 1871 et par Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, Paris, 1892. t. III, p. 3 ss. Une édition séparée en a été donnée tout récemment par Bevan, *The hymn of the soul* (Texts and Studies, t. V, n° 3.), Cambridge, 1897, auquel je renvoie pour une bibliographie plus complète.

2) Aux raisons invoquées par Nöldeke [p. 7 Bevan], on doit ajouter la mention de l'Hyrcanie comme résidence du souverain, v. 73, cf. Strabon, XVI, 1, § 16, p. 743 C. — Les motifs allégués par M. Hilgenfeld, [cf. p. 16, n. 1] pour retarder la date de cet hymne jusqu'aux débuts de l'empire Sassanide, ne me paraissent pas concluants.

3) M. Bevan précise (p. 5), et voudrait y voir une production de l'école de Bardesane.

4) Harnack, *Chronol. der altchristl. Literatur*, 1897, p. 546.

5) C'est ce qu'indique d'abord la patrie assignée au voyageur : c'est l'Orient (v 3, 16, 38) et plus précisément la Parthie (38), les hauteurs de l'Hyrcanie (73). — Le rôle donné aux Égyptiens (v. 28 ss.) s'explique par la vieille hostilité religieuse des Perses et de ce peuple. — La robe brillante, vêtement royal, que le voyageur dépouille et reprend, est une idée mazdéenne. D'après la croyance exposée dans les livres perses, l'âme sort nue du corps et reçoit des vêtements de génies célestes, cf. Sad Dar Nazhm, trad. Hyde *(Relig. Vet. Pers.)*, Porta XLI (p. 473) : *Quando anima vestitum corporis excusserit tum nuda erit, sed ex istis quinque* (sc. les génies nommés plus haut) *vestitum reperiet... epulas facito ut anima tua stolâ induatur regia* [ce passage manque dans le Saddar en prose] ; Porta LXIV (p. 486, Hyde) = Saddar, c. 67, § 3, p. 351 trad. West : On donne des vêtements aux prêtres pour que l'âme du mort soit vêtue dans l'autre monde. [Cf. sur cette coutume Kleuker, *Zend Avesta*, IIIe partie, 1777, p. 254, et Darmesteter, *Z. A.*, II, 154.] Ce sont là des textes récents, mais la conception naïve qui exige que l'on veille à l'habillement du défunt comme à sa nourriture, est certainement fort ancienne. On y trouve une allusion dans le Yesht, XIII, 50 " qui veut nous accueillir (sc. les Fravashis des justes) avec une main qui tient viande et vêtement. " Voyez aussi l'Artâ-Virâf-Nâmak, c. XII (Au paradis les âmes portent des vêtements resplendissants), cf. LI. De même, suivant la doctrine manichéenne l'âme bienheureuse reçoit après la mort de trois dieux, une robe et une couronne brillante (Flügel, *Mani.*, 1862, p. 100 et 339, n. 287, à qui j'emprunte en partie ce qui précède). C'est cette robe céleste

naissance du manichéisme, et des hymnes analogues à celui-ci ont probablement été chantés par les fidèles de Mithra pendant la célébration des mystères [1].

Quoique la littérature arménienne soit, comme celle des Syriens, une littérature purement chrétienne et même ecclésiastique, nous trouvons cependant davantage à y glaner. Le mazdéisme avait rencontré un terrain plus favorable à sa croissance chez ce peuple aryen que parmi les Sémites ses voisins. Strabon va jusqu'à affirmer que les Arméniens adoraient tous les dieux perses [2]. Il est certain du moins qu'ils honorèrent de très bonne heure Anahita et Mithra [3]. L'influence iranienne fut prépondérante dans leurs montagnes [4] dès l'époque de l'ancien empire, elle y domina complètement pendant la période parthe [5]. Cette contrée reçut de l'Orient sa religion avec le reste de sa civilisation. Un syncrétisme complaisant fondit avec les cultes importés des restes de croyances indigènes. Une addition considérable d'éléments sémitiques rapprocha ce paganisme composite de celui des mages d'Assyrie [6]. Nous constatons, ici comme là, que ces antiques doctrines avaient un caractère plus naturaliste que celles de l'Avesta [7]. Nulle part nous ne pouvons même saisir plus clairement l'opposition entre les dogmes flexibles de l'ancien parsisme et la rigueur de l'orthodoxie sassanide [8].

Les indications qu'on peut recueillir dans les écrits arméniens sur le Zoroastrisme du v[e] ou vi[e] siècle [9], sont sans intérêt pour notre sujet. Mais il nous faut déterminer la valeur des

---

que décrit avec complaisance l'auteur de l'Hymne de l'âme (vers 72 sqq.). — On pourrait relever encore d'autres indices en faveur de notre opinion : Les trois étapes Maishân, Babel et Sarbug (?) où le pèlerin s'arrête, font peut-être allusion à la théorie des trois cieux superposés (cf. *infra*, ch. III, § II). Sur le titre de père donné au dieu qui envoie l'âme sur la terre, cf. Julien (t. II, p. 19, *b*) τὸν πατέρα Μίθραν, et Arnobe, II, 62 (p. 97, Reifferscli.). — Pour le serpent qui garde la perle dans l'océan, voyez ch. v, § 11 (Ascension de Mithra).

1) L'existence parmi les Mages d'hymmes allégoriques analogues à celui-ci est attestée par Dion Chrysostome, cf. t. II, p. 60, n. 1, — Nous avions déjà rédigé cette page lorsque nous avons eu connaissance de celles que M. Hilgenfeld a consacrées à l' " hymne de l'âme ,, dans la *Berl. Philol. Wochenschr.*, 26 mars 1898, p. 389 ss. Il aboutit pour des raisons différentes à une conclusion analogue : *Unser Gedicht ist... seiner Grundlage nach parsisch. Es ist durchaus nicht bardesanistisch auch nicht geradezu manichäisch ; aber es scheint wirklich in dem neuen Perserreiche der Sassaniden* [cf. p. 15, n. 2.] *Eindrucke des aufkommenden Manichäismus zu verraten.*

2) Strab., XI, 14, § 16, p. 532 C, Ἅπαντα τὰ τῶν Περσῶν ἱερὰ καὶ Μῆδοι καὶ Ἀρμένιοι τετιμήκασι, τὰ δὲ τῆς Ἀναΐτιδος διαφερόντως Ἀρμένιοι, ἔν τε ἄλλοις ἱδρυσάμενοι τόποις καὶ δὴ καὶ ἐν τῇ Ἀκισιληνῇ, cf. 530 C, 559 C. — Sur la religion arménienne et spécialement l'influence perse, voyez Emin, *Recherches sur le paganisme arménien*, trad. par S. A. de Stadler. Paris, 1864. [Extrait de la Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies Oct., Nov. 1864] p. 7 ss. et surtout Gelzer, *Zur Armenischen Götterlehre* (Sitzber. Gesellsch. Wiss. Leipzig), 1896, p. 100 sqq.

3) Pour Anahita, cf. n. 1, et Gelzer, *l. c.*, p. 111 sqq. — Pour Mithra, cf. Dion Cassius, *infra*, t. II, p. 12 ; Ps. Plutarque, t. II, p. 136. — Les noms théophores, comme la présence d'un mois Mehekan dans le calendrier, prouvent l'antiquité du culte de Mithra dans ce pays, cf. t. II, p. 6 et p. 78.

4) Hübschmann, *Armen. Etymol.*, Leipzig, 1897, p. 12.

5) Gelzer, *l. c.*, p. 101 sqq. — Le texte de Pline, XXX, 1, 6, sur lequel nous reviendrons plus bas [p. 24, n. 7], est caractéristique à cet égard.

6) Gelzer, *l. c.*, p. 119 ss.

7) Gelzer, *l. c.*, p. 103, p. 116, qui a tort d'attribuer ce caractère primitif exclusivement à l'action des croyances arméniennes. Cf. Darmesteter, *Avesta*, t. II, p. 560.

8) Gelzer, *l. c.*, p. 118.

9) Notamment dans Élisée et Lazare de Pharbe. — Les actes des saints arméniens, comme ceux des Syriens, donnent aussi des détails sur le culte de cette époque. Voyez par exemple les actes de S[t] Hitzibouzit dans Conybeare : *The Armenian apology and Acts of Apollonius, etc.* Londres, 1896, p. 262-263. *And it was in the*

renseignements qu'ils fournissent sur la forme ancienne du mazdéisme, qui était devenue pour l'Arménie une véritable religion nationale. Les écrivains chrétiens n'ont pas entièrement perdu la mémoire d'un passé, à leur époque aboli. Ils connaissent encore le nom de Mithra (Mihr) [1] ainsi que ceux d'un certain nombre d'autres divinités iraniennes [2]. Cependant les informations qu'ils nous ont transmises, paraîtront bien vides, si l'on songe à la puissance du culte perse dans ce pays. On ne trouve ici rien de comparable à la polémique abondante et précise d'un Arnobe ou d'un Augustin contre le paganisme romain. Agathange ne nous parle guère des temples des anciens dieux que pour nous dire qu'ils ont été détruits, et le souvenir que Moïse de Khoren et ses émules ont conservé des anciennes traditions du pays, est si confus, qu'il est fort difficile d'y reconnaître même un fonds de vérité [3].

Cependant deux auteurs, Élisée Vartabed et Eznig de Goghp insistent quelque peu sur la théologie des mages. Le premier intercale dans son histoire du soulèvement de Vartan (451 ap. J.-C.), un prétendu édit [4], que le ministre du roi de Perse aurait fait rédiger par le clergé officiel, et où les principes de sa religion seraient exposés. La fausseté de ce document saute aux yeux. Espérer convertir les chrétiens en leur offrant une aussi pitoyable parodie du mazdéisme eût été faire preuve d'un défaut complet d'habileté politique. On remarque d'ailleurs que dans leur réponse à cette ordonnance, les évêques arméniens ne réfutent nullement les mythes absurdes qui y sont exposés, et que les théories qu'ils combattent, n'y sont point contenues. Il me paraît évident qu'Élisée, qui ne mérite en général qu'une médiocre confiance, a intercalé ici dans son histoire un morceau d'emprunt. Nous ne devons pas chercher bien loin sa source. La ressemblance entre le début de son édit apocryphe et le texte d'Eznig est telle, qu'on ne peut les supposer indépendants l'un de l'autre. Elisée a résumé son modèle en l'altérant [5], il ne fournit aucun renseignement original. Les allusions aux croyances des mages contenues dans la réponse des évêques, ne sont guère d'un meilleur aloi. Elisée peut s'être servi d'une apologie authentique, mais il mêle encore ici à ce document des idées empruntées à Eznig [6].

---

winter time, in Mehekan [7e mois, de Mithra], *at the beginning of the Persian month, and according to their custom they were offering fatty sacrifices to the fire in the palace. And the blessed Makhosh was standing with them at the spectacle with his mouth closed with a mask* [le padâm]... *The blessed Makhosh broke the rod (bundle of twigs)* [le baresman] *wherewith he divined and cast in away, likewise also the mask of his mouth.* — Un auteur du XIe siècle, Grigorios Magistros nous a conservé quelques indications intéressantes, notamment sur le culte des arbres, cf. Chalathianz, *Fragmente iranischer Sage bei Grigor Magistros* (Wiener Zeitschr. für K. des Morg.), 1896, p. 217 ss.

1) Les textes ont été réunis t. II, p. 3 sqq.

2) La liste en sera dressée plus bas, c. V, § 8.

3) M. Chalatianz, *L'épopée arménienne dans l'histoire de Moïse de Khoren*, Moscou, 1896 [en russe, je ne connais l'ouvrage que par le compte rendu de Stackelberg, *Byzant. Zeitschr.*, 1896, p. 438 sqq.], qui poursuit et complète les recherches de von Gutschmid et de M. Carrière, prétend montrer que même le célèbre fragment de l'Hymne à Vahaghn est une compilation, et que les renseignements de Moïse sur le culte des arbres (I, 20) trahissent une influence biblique [Rois, IV, 21, 3-7].

4) Trad. Langlois. p. 190 s., trad. Karabagy Garabed, p. 251. C'est de la réponse des évêques à cet édit que sont extraits les fragments *a*, *b*, reproduits t. II, p. 5. Les fr. *b*, *c* expriment des idées sassanides.

5) L'épisode si caractéristique du don des baguettes est supprimé — La fin, p. 190, sur les biens et les maux, est une amplification destinée à servir de transition à ce qui suit.

6) Le fragm. *a* que nous reproduisons t. II, p. 5, s'inspire pour la naissance d'Ormuzd et d'Ahriman d'Eznig, § 6, p. 379, Langlois; pour celle de Mithra, du morceau d'Eznig, publié t. II, p. 3. — Mais le fr. *b* ne se retrouve pas textuellement dans Eznig, et la discussion de la divinité des éléments, p. 193 [37] est au Ve siècle

Eznig de Goghp reste donc le seul auteur arménien qui traite *ex professo* du mazdéïsme, et le caractère tout particulier de sa polémique appelle sur lui notre attention. Dans la deuxième partie de sa *Réfutation des Sectes,* il s'attache à démontrer l'absurdité des opinions des mages, comme dans les trois autres il combat les croyances des païens, ou plutôt le dualisme, les opinions des philosophes grecs et l'hérésie de Marcion. Cette deuxième partie commence par un court exposé de la doctrine zervaniste. Nous y apprenons comment, suivant la légende, Zervan [le Temps] conçut et mit au monde Ormuzd et Ahriman. Tout le reste, sauf quelques digressions peu étendues, est consacré à ridiculiser ce vieux mythe, qui est en effet très bizarre mais ne peut prétendre, comme le fait supposer Eznig, contenir tout le mazdéisme. Où l'auteur peut-il avoir puisé cette étrange conception de la religion iranienne? De Lagarde[1] a déjà remarqué la ressemblance du système qu'il expose avec celui qui était développé dans un ouvrage en trois livres de Théodore de Mopsueste, Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, ouvrage aujourd'hui perdu, mais dont Photius nous a conservé un sommaire[2]. Chaque mot de ce résumé concorde avec les paroles d'Eznig, et les deux écrits, le grec et l'arménien, sont certainement unis par une étroite affinité. De Lagarde a émis un peu à la légère l'opinion que Théodore aurait puisé dans la tradition arménienne[3]; c'est l'inverse qui doit être vrai. Toute la littérature arménienne, on s'en aperçoit de plus en plus, a vécu d'emprunts faits aux byzantins, tandis qu'un grec au courant de la „ tradition arménienne „ serait un véritable phénomène. Théodore, l'élève du rhéteur Libanius, se serait-il inspiré d'une compilation barbare? Nous attendrons pour l'admettre qu'on nous montre cette influence exotique dans ses autres œuvres. L'hypothèse d'une pareille dépendance est certainement des plus invraisemblables. Au contraire, tout devient naturel si l'on suppose que c'est Eznig qui doit à Théodore sa science. Nous savons que ce prêtre avait séjourné longtemps à Constantinople et que „ devenu habile dans les lettres helléniques, il s'adonna à traduire et à écrire[4]. „ A l'époque où il florissait[5], Théodore venait de mourir (428 ap. J.-C.) et les œuvres de ce puissant esprit, qui n'avaient pas encore

---

un lieu commun de la polémique contre les mages [cf. Lazare de Pharbe, t. II, p. 282, Langlois et *supra*, p. 14, n. 4]. — Peut-être Élisée n'a-t-il pas puisé dans Eznig, mais dans Théodore de Mopsueste (cf. *infra*, p. 19).

1) de Lagarde, *Abhandlungen*, 1866, p. 149.

2) Photius, *Bibl.*, 81 (I, p. 63, Bekker), Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορά, ἐν λόγοις τρισί. προσφωνεῖ δὲ αὐτοὺς πρὸς Μαστούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὁρμώμενον, χωρεπίσκοπον δὲ τυγχάνοντα· καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ προτίθεται τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράδης εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζουρουάμ, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπένδων, ἵνα τέκῃ τὸν Ὁρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν, καὶ περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομίξιας. καὶ ἁπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεὶς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ. ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς δυσὶ λόγοις τὰ περὶ τῆς εὐσεβοῦς διέρχεται πίστεως ἀπὸ τῆς κοσμογονίας ἀρξάμενος καὶ περὶ αὐτῆς τῆς χάριτος ὁμοίως καὶ ἐπιτροχάδην διελθών. οὗτος ὁ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας εἶναι δοκεῖ· τήν τε γὰρ Νεστορίου αἵρεσιν, καὶ μάλιστα ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ, κρατύνων προαναφωνεῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀποκατάστασιν τερατεύεται. — Cette conjecture de Photius est confirmée par le catalogue syriaque d'Ebed-Jesu, qui mentionne un ouvrage contre les mages en deux tomes — donc écourté — parmi les œuvres de Théodore de Mopsueste (cf. *supra*, p. 13, n. 5), et par un texte de Léonce de Byzance (cf. p. 19, n. 4).

3) de Lagarde, *l. c., ... sicher aus armenischen Ueberlieferung.*

4) Moïse Khor., III, 60, p. 167, Langlois.

5) L'époque d'Eznig se laisse déterminer avec assez de précision. Il était disciple de Isaac (Sahag) le grand, qui fut catholicos de 390 à 440, et il assista vers 450, en qualité d'évêque de Pakrévant au concile d'Ardachad (cf. Langlois, *l. c.*, p. 372, et Neumann, *Gesch. der arm. lit.*, p. 42). — Je n'ai pu consulter un article récent, de M. Simon Weber (*Theolog. Quartalschrift,* LXXIX, 1897, p. 367 ss.) qui fixe la date de la *Réfutation* à 441-449 ap. J.-C.

été condamnées par le Ve concile (533), étaient lues dans tout l'Orient [1]. Ses trois livres contre les mages perses étaient précisément adressés, au dire de Photius, à un chorévêque d'Arménie, et avaient par conséquent des chances spéciales d'être populaires dans ce pays.

Eznig a pillé l'œuvre du célèbre controversiste avec un sans gêne tout oriental. Il le copie probablement dans toute la partie de sa *Réfutation* où il combat la religion des Perses, de même que, dans le reste de son pamphlet, il reproduit manifestement d'autres ouvrages grecs de philosophie ou de théologie. Cette constatation corrobore la remarque faite ci-dessus, que la littérature arménienne n'a conservé aucun souvenir précis de l'ancien paganisme pratiqué dans le pays. Elle naquit au moment où celui-ci achevait de s'éteindre.

La conclusion à laquelle nous sommes parvenu, ne fait que reculer le problème sans le résoudre. Théodore a-t-il puisé sa connaissance de la religion perse, dans le large courant de la tradition grecque, et ses renseignements s'appliquent-ils à la religion pratiquée avant son époque chez les sujets des Rois des Rois? Ou bien au contraire s'est-il enquis directement pour les combattre, des doctrines professées de son temps par les mages répandus en Occident. Cette seconde alternative est de beaucoup la plus probable. Le fécond exégète passa les quarante dernières années de sa vie (388?-428) en Cilicie, d'abord à Tarse, puis à Mopsueste, c'est-à-dire dans une région où les mazdéens, ou, pour préciser, les sectateurs de Mithra, étaient fort nombreux [2]. On nous apprend qu'il dut arracher sa propre ville épiscopale à l'erreur; et il est probable que sa polémique était destinée à convertir les derniers païens du pays [3]. Léonce de Byzance, qui écrivait moins de cent ans plus tard, donne pour titre au livre du célèbre hérésiarque Κατὰ μαγουσαίων [4], et nous savons que ce nom était celui qu'on appliquait aux mages d'Asie Mineure. Enfin un passage de l'ouvrage lui-même semble décisif. Eznig, c'est-à dire Théodore, observe incidemment [5] que, " comme leurs dogmes religieux ne sont pas écrits, tantôt les mages disent une chose et se trompent, et tantôt ils en disent une autre et ils trompent les ignorants ". Ces mots semblent bien indiquer que les renseignements de l'évêque ont pour source des informations orales. Ils sont d'ailleurs entièrement d'accord avec l'affirmation de S. Basile, que les maguséens de Cappadoce n'avaient pas de livres [6].

Il résulte donc de ces recherches que les mazdéens d'Asie Mineure, dont Théodore combattait les théories, considéraient comme le premier principe Zervan ou le Temps [7]. Les mystères mithriaques leur ont, comme nous le verrons, emprunté cette doctrine, et ils faisaient de Kronos-Zervan le dieu suprême. Le texte d'Eznig ou, pour mieux dire, de Théo-

1) Voyez Moïse Khor., III, c. 61, p. 168. Langlois. — Nous avons déjà rappelé (*supra*, p. 13, n. 5) que l'écrit contre les mages avait été traduit en syriaque.

2) Plutarque, t. II, p. 35, fr. *d*, cf. Monum nº 3. — Cf. Deuxième partie, ch. I, fin.

3) Cf. Smith, *Dictionary of Christian Biography*, vol. IV, p. 937, col. 1. — Cette explication est bien plus vraisemblable que la supposition que ce livre, adressé à un chorévêque d'Arménie, aurait été écrit dans l'intérêt de missions chrétiennes en Perse (*ibid.*, p. 942, col. 1).

4) Leont. Byz., *Adv. Incorrupticolas*, 37 (P. G., LXXXVI, p. 1375). Il parle des doctrines de Théodore sur la nature du Christ : Ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ μαγουσαίων ληρήματα ταῦτα κηρύττουσιν, αἵ τε λοιπαὶ τῶν γραφῶν παρεξηγήσεις.

5) Eznig, § 9, p. 380, trad. Langlois ; p. 95, trad. Le Vaillant.

6) Cf. *supra*, p. 4, n. 2.

7) Cf. St Basile (*supra*, p. 10, n. 3), Ζαρνοῦαν ἀρχηγὸν τοῦ γένους. — On trouve en Arménie des noms d'hommes dérivés de celui de Zervan, qui était donc adoré dans ce pays; mais ils sont d'époque assez récente, cf. Hübschmann, *Armen. Etymologie*, p. 42, nº 76, s. v. Zrvanduxt, et Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 383 s. v. Zarwândâd et p. 387, Zrowandûχt.

dore, aurait donc pour nous une importance toute spéciale, même si ce n'était pas le plus ancien exposé que nous possédions du système zervaniste [1]. Ce système, qui n'a laissé dans l'Avesta que des traces peu reconnaissables [2], a souvent été considéré comme de création relativement récente. Il remonte en réalité, comme toute la religion des mages d'Occident, à une antiquité très reculée. Quand bien même Théodore serait le premier à nous le faire connaître, l'argument *e silentio* ne pourrait en l'espèce être invoqué raisonnablement, mais, à défaut de détails précis, nous trouvons à une époque beaucoup plus ancienne une allusion à cette doctrine. Eudème de Rhodes, le disciple d'Aristote, dit déjà qu'une fraction des mages regarde le Temps comme la cause unique [3].

Considérant les rapports étroits qui unissent l'adoration du Temps et le fatalisme astrologique, Spiegel a supposé que le zervanisme a dû se constituer en Babylonie [4]. La publication des Actes d'Adhurhormizd, qui ont probablement été rédigés dans la vallée de l'Euphrate, a donné à cette opinion une vraisemblance nouvelle [5]. Une preuve complémentaire nous est fournie par un texte de Moïse de Khoren. Celui-ci rapporte que Zoroastre, roi des Bactriens, aurait dit que Zervan est le prince et le père des dieux, et il raconte ensuite un mythe étrange relatif à cette divinité. Or, on a démontré que ce passage de l'histoire d'Arménie est emprunté à un auteur syrien beaucoup antérieur, Mar-Abas de Nisibis [6]. On voit donc que le culte du Temps infini, principe de toutes choses, a passé de la Mésopotamie en Asie Mineure et plus tard en Occident, et l'histoire du système zervaniste confirme ainsi indirectement ce que nous avons dit dans le chapitre premier de l'origine des mystères de Mithra [7].

---

1) On le trouve développé plus tard chez les auteurs arabes, notamment dans Sharastâni († 1153) [trad. Harbrücker] qui remonte sans doute à une source chrétienne assez ancienne et dans l'Ulema-i-Islam (trad. Vüllers, p. 43 sqq.). — Ses variations sont exposées dans Spiegel, *Eran. Altertümer*, t II, 4 ss., 176 ss., cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 316 ss. — Un bon résumé en a été donné récemment par Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*. Leipzig, 1893, p. 117 sqq

2) Cf. Spiegel, *l. c.*, p. 7. Darmesteter, *l. c.*, p 317.

3) Damascius, *de Principiis*, § 125*bis*, p. 322, Ruelle : Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητόν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐνίους λέγειν. οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν δίττην συστοιχίαν τῶν κρειττόνων, τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὠρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον. — Darmesteter, *Avesta*. t. III, p. LXIX, n. 1, cf. t. I, p. 221, n. 10, suppose à tort que cet Eudème pourrait être un homonyme du disciple d'Aristote : Diogène Laerce cite (Prooem. § 9) Εὔδημος ὁ Ῥόδιος à propos des croyances des mages, et ce que nous savons des travaux de ce philosophe, ne permet pas de douter de son identité avec l'Eudèm dont Damascius invoque l'autorité (cf. Zeller *Philos. d. Griechen*. t. III³, p. 870). — Sur le Τόπος qu'Eudème place comme cause suprême à côté du Temps, cf. Spiegel, *l. c.*, p. 7, et Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 366.

4) Spiegel, *l. c.*, pp. 9 et 187, cf. Darmesteter, *l. c.*, p. 349.

5) Cf. *supra*, p. 14, n. 3. — Les points de contact signalés par M. Nöldeke, entre le contenu de ces actes et Eznig pourrait faire supposer qu'ils sont un écho lointain de Théodore de Mopsueste, qui jouissait d'une considération sans égale chez les Nestoriens. Mais l'emploi de termes et de noms perses prouve que l'hagiographe connaît les idées des mages par une source pehlvie.

6) Moïse de Khoren, I, 6 (p. 59, trad. Langlois). Cf. Paul Vetter, *Festgruss an R. von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 833 s. Peut être Mar Abas doit-il ses informations à Bérose, cf. F.H.G , t. II, p. 502, fr. 9. La découverte récente de fragments étendus de cet historien permettra sans doute d'éclaircir ce point.

7) La littérature copte qui, pour l'histoire du christianisme, se place à côté des littératures arménienne et syriaque, ne renferme naturellement que fort peu de textes relatifs au mazdéisme. Tout au plus peut-on espérer rencontrer quelque passage intéressant dans des traductions du grec. Voici un extrait assez curieux

CHAPITRE III

TEXTES GRECS ET LATINS

I

Les moindres fragments d'auteurs grecs et latins relatifs au culte de Mithra ont été peu à peu réunis avec un soin minutieux [1], et le résultat le plus clair de ce travail de collection a été de montrer que la littérature antique était à cet égard d'une incroyable pauvreté. Ce n'est pas que la religion des mages n'ait éveillé la curiosité des écrivains anciens, ni que la propagation rapide des mystères mithriaques ait passé pour eux inaperçue, mais les œuvres consacrées à ces croyances barbares parurent dénuées d'intérêt ou même dangereuses à la dévotion du moyen âge chrétien, et elles n'ont guère survécu à la destruction du paganisme. Quelques remarques incidentes, quelques allusions passagères de philosophes ou de poètes, ou les attaques de la polémique chrétienne, sont les épaves les plus précieuses qui aient échappé au naufrage, et après avoir rassemblé ces débris épars de la tradition antique, notre tâche sera d'en déterminer l'origine et la connexion, afin de pouvoir en apprécier la valeur [2].

On peut affirmer que dès la constitution de l'empire de Cyrus, l'attention des Grecs se porta sur les doctrines et les pratiques religieuses des nouveaux maîtres de l'Asie. Les

d'une lettre de Pierre d'Alexandrie [300-311 ap. J. C.] à l'évêque Apollonius de Siût. Il est conservé dans le ms. copte de la Bibl. Nat. 131[1], f 1. J'en dois l'indication à l'obligeance de M. Carl Schmidt, dont je reproduis ici la traduction littérale. " *Ich werde dir helfen, wie ich Iemand anders, der zu mir kam, geholfen habe, nämlich Basilios, dem Perser. Als dieser zu uns kam und uns in unserm Gemache beten sah, wunderte er sich über uns. Ich sprach zu ihm : Dienst du nicht Gott in derselben Weise? Er sprach zu mir : Nein. Sprach ich zu ihm : In welcher Weise glaubst du? Er sprach : Ich glaube an die Sonne, und den Mond, das Wasser und das Feuer, das gleichsam die ganze Oikumenê erleuchtet.*

1) Cf. t. II, p. 6-7.

2) L'histoire de la tradition grecque relative à Zoroastre a été faite par Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, p. 260 sqq. Nous nous sommes aidés dans ce paragraphe de ces recherches, parallèles aux nôtres. — Les renseignements fournis par les auteurs grecs sur la religion des Perses en général ont été diligemment rassemblés par Rapp, Z.D.M G., XIX, p. 1 ss., et XX, p. 49 ss.

légendes qui font de Pythagore et d'autres philosophes les élèves des mages [1], conservent le souvenir du prestige dont jouissait à cette époque primitive cette puissante caste sacerdotale. Xanthos le Lydien, dont le nom se place aux origines mêmes de l'historiographie antique, avait composé un ouvrage intitulé Μαγικά [2], et l'intérêt qu'excitaient les théories et le rituel du clergé mazdéen, resta très vif jusqu'à Dinon, qui peu de temps avant la chute des Achéménides s'en occupait longuement dans ses Περσικά [3].

De toute cette ancienne littérature, qui serait pour nous d'une valeur sans égale, presque rien n'a survécu. Le seul historien de cette époque qui nous ait transmis quelques renseignements sur le mazdéisme primitif, est Hérodote, mais ses brèves notices, quelque précieuses qu'elles soient, excitent notre curiosité plutôt qu'elles ne la satisfont. Si nous considérons spécialement le culte de Mithra, nous constaterons la même pauvreté. Hérodote commet à propos de ce dieu une erreur manifeste [4]; Ctésias [5], parlant de sa fête, rapporte un détail suspect, et tout ce qu'on peut tirer de Xénophon [6], c'est que les nobles perses avaient coutume de prendre Mithra à témoin de la vérité de leurs paroles. Cette particularité, qui est confirmée par d'autres témoignages, notamment par une anecdote rapportée en même temps par Plutarque et Élien, sans doute d'après Dinon [7], est donc à peu près la seule donnée certaine dont nous soyons redevables à la littérature préalexandrine.

La destruction de l'empire perse multiplia les travaux sur la religion iranienne. La conquête macédonienne avait mis les Grecs en contact avec de nombreuses populations mazdéennes, et les biographes d'Alexandre, comme ceux des diadoques, furent amenés forcément à traiter des croyances des Perses en même temps qu'ils obtenaient toute facilité pour les connaître [8]. C'est à ces historiens que Quinte Curce et Plutarque, dans sa Vie d'Alexandre, doivent les quelques indications qu'ils nous donnent sur ce sujet, et une répercussion lointaine en est encore perceptible dans le roman du Pseudo-Callisthène [9].

D'autre part, le grand mouvement scientifique qu'Aristote avait inauguré, poussa une quantité d'érudits à étudier les doctrines professées par les nouveaux sujets des rois grecs. Pour se faire une idée du nombre des auteurs qui à cette époque écrivirent sur la religion des mages, il suffit de parcourir les citations qui remplissent les premières pages de

---

1) Windischman, *l. c.*, p. 261 sqq.

2) Clem. Alex. *Strom*, III, p. 515. Ξάνθος ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Μαγικοῖς. Von Gutschmidt (*Kleine Schriften*, t. IV, p. 315) a émis l'opinion que les Μαγικά auraient fait partie du quatrième livre des Λυδιακά de Xanthos, mais Max Büdinger, *Die Universalhistorie*, Vienne, 1895, p. 15, fait observer avec raison que *die Magier erst unter persischen Herrschaft, welche Xanthos' Geschichtswerk nicht mehr behandelte, für Lydien Wichtigkeit erhielten.*

3) Sur Hérodote, Ctésias, Xénophon cf. *infra*, — Au IV[e] siècle, Eudoxe de Cnide (vers 368 av. J.-C.), avait exposé les théories des mages dans sa grande géographie (Diog., § 8, Εὔδοξος ἐν τῇ περιόδῳ, et ci-dessous, p. 23, n. 6), de même qu'à propos de l'Égypte, il parlait des dieux et des légendes de ce pays (cf. Plut. *De Isid. et Osir.*). — Zoroastre est nommé par Ps. Platon, *Alcib.*, p. 122 a. — Sur Dinon, voyez Windischmann, *l. c.*, p. 276, cf. F.H.G., II, 88 sqq.

4) Voyez t. II, p. 17.

5) Voyez t. II, p. 10.

6) Voyez t. II, p. 51.

7) Plutarque, fr. *c.*, t. II, p. 35, cf. Élien, t. II Suppl., p. 458.

8) Ainsi, d'après Alexandre Polyhistor, Anaxarque, le maître de Pyrrhon, qui accompagna Alexandre en Asie, y aurait conversé avec les mages, cf. Diog. Laert. IX, 61, et F.H.G, t. III, p 243, fr. 146.

9) Quinte Curce, t. II, p. 10. Sa source est sans doute Clitarque (Teuffel, *Gesch. röm. lit.*, § 292, 3, cf. Windischmann, *l. c.*, p. 278). — Plutarque, t. II, p. 35. — Pseudo-Callisthène, t. II, p. 36.

Diogène Laërce [1]. Le plus fécond de ces chercheurs fut probablement Hermippe, le disciple de Callimaque. Non seulement on connaissait de lui un ouvrage en plusieurs livres, Περὶ μάγων [2], mais au dire de Pline [3], il aurait catalogué, suivant la méthode alexandrine, les œuvres de Zoroastre, qui auraient compté au total deux millions de lignes [4].

La précision de ce renseignement semble garantir son authenticité. Cette immense collection était évidemment pseudépigraphe. Le bibliothécaire Hermippe, qui ne se piquait pas d'une exactitude scrupuleuse, peut avoir classé sous le nom de Zoroastre tous les écrits religieux des Perses, que l'on possédait, peut-être même ceux des Chaldéens [4], mais il n'en subsiste pas moins ce fait remarquable qu'il existait au Musée une série considérable de traductions des idiomes iraniens à côté de celles, aujourd'hui mieux connues, de l'égyptien et de l'hébreu.

Aucune de ces œuvres n'a échappé au sort misérable dont toute la littérature hellénistique a été victime. Cette perte est pour nous irréparable. Trois pauvres livres de Duris de Samos [5], voilà le seul fragment connu de cette période, où il soit question de Mithra. Il est vrai que, les auteurs de l'époque impériale, comme Strabon et Plutarque, doivent sans doute en grande partie ce qu'ils relatent des mages, aux travaux des alexandrins. Mais leur source exacte nous reste le plus souvent inconnue [6], et ils combinent avec cette tradition antique des informations récentes, qu'il est impossible d'en distinguer.

Nous avons déjà rappelé que le mazdéisme était répandu en Arménie, dans le Pont et particulièrement en Cappadoce [7]. Ces pays, même avant leur annexion à l'empire romain, étaient plus facilement accessibles aux Grecs que les contrées lointaines d'où la religion

---

1) Diog. Laert. § 2, § 6, § 8 ss. Cf. Windischmann, *l. c.*, p. 278 ss. — Déjà Aristote cite en passant une opinion des mages dans sa Métaphysique (1091 *b*, 10); il s'occupait d'eux dans son dialogue περὶ φιλοσοφίας (Diog. L. I, 8) et plus spécialement dans un autre intitulé Μαγικός (fr. 27 ss. Rose). Plusieurs péripatéticiens avaient suivi l'exemple de leur maître, notamment: Eudème de Rhodes [cf. *supra*, c. II, p. 46, n. 9], Héraclide le Pontique, qui avait composé un ouvrage intitulé Ζωροάστρης (Plut. *Adv. Colot.*, 1115 A) et Cléarque de Soloï (ἐν τῷ περὶ Παιδείας, cf. F.H G., II, 313, fr. 28 et 29). — Le platonicien Hermodore (Diog., § 2 et 8) appartient sans doute à la même période, cf Zeller, *Phil. Gr.*, II⁴, p. 983 n. — Sotion, qui écrit entre 200-170 av. J.-C., parlait des mages à la fin de sa Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων (Diog., § 7). — A côté de ces philosophes ou savants se placent des historiens : Théopompe s'étendait longuement sur le même sujet dans le VIIIe livre de ses Philippiques (F.H G. I, p. 289, fr. 70 ss. Cf. *infra*, note 6). - Hécatée d'Abdère, qui est cité à ce propos par Diogène (§ 9), écrivait sous les premiers Ptolémées (F.H.G. II, 396, 19), et Héraclide de Cumes, auteur de Περσικά en 5 livres, vécut aussi à l'époque hellénistique (F.H.G., II, 95 s.) — Nous avons déjà mentionné Bérose à propos d'Anahita [*supra* p. 8, n. 4].

2) Diog. Laert, I, 8. Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μάγων. L'identité de cet Hermippe avec Ἕρμιππος ὁ Καλλιμάχειος n'est pas douteuse, cf. Windischmann, p. 289 sq. et Susemihl, *Gesch. Alex. Lit.*, I, 493, n. 10, Droysen, *Hist. hell.*, t. III, p. 50, n. 1 (trad.)

3) Plin. XXX, c. 2, § 4. *Hermippus qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem a quo institutum disceret, tradidit Agonacen* [lire *Aurosmaden?* cf. de Lagarde, *Abhandl.*, p 150].

4) Nous parlerons ci-dessous (§ 2) des extraits qui nous sont parvenus sous le nom de Zoroastre.

5) Cf. t. II, p. 10.

6) Plutarque cite à la fin du passage Théopompe, mais il a puisé ailleurs. (Voyez la note t. II, p. 33. — Le passage de Strabon sur la religion des Perses [XV, 732 C.] est emprunté en grande partie à Hérodote [cf. t. II, p. 49, *b* note], mais il a consulté d'autres historiens, cf. § 13, Περὶ ὧν εἰρήκασι μὲν πλείους, et § 15, ἐκεῖνα δὲ ἐν ταῖς ἱστορίαις λέγεται καὶ τὰ ἐφεξῆς. Au nombre de ceux-ci se trouve probablement Eudoxe [cf. *supra* p. 22, note 3].

7) Cf. *supra*, ch. I, p. 9 s.

perse était originaire, et lorsque les érudits voulurent obtenir sur celle-ci des renseignements directs, ils s'adressèrent aux mages d'Asie Mineure. Strabon avait observé dans les temples de cette contrée les cérémonies qu'il nous décrit [1]. Suivant une ingénieuse observation de de Lagarde, Plutarque aussi emprunte au moins la première partie de ce qu'il prétend être le système de Zoroastre, à un écrivain qui s'était instruit de ces doctrines en Cappadoce : en effet, une plante de ce pays, le moly, remplace dans les offrandes de ces mages le *haoma* des Perses [2]. Ce sont les rites compliqués de ces prêtres orientaux établis dans l'empire, que Lucien a parodiés dans sa Nécyomantie [3]. Le sophiste de Samosate avait pu les observer en Commagène même, où ils étaient déjà pratiqués sous les anciens rois. Le culte d'Anahita avait été transporté dès l'époque des Achéménides jusqu'en Lydie, et Pausanias vit encore dans les temples d'Hierocésarée et d'Hypaipa offrir des sacrifices conformément à l'ancienne liturgie perse [4]. On constate par ces exemples que les littérateurs grecs étaient entrés de bonne heure en contact avec le clergé mazdéen, et si leur curiosité toujours en éveil s'intéressa à ces cultes exotiques, ceux-ci en revanche n'échappèrent pas à l'action toute puissante de l'héllénisme [5].

Le document le plus curieux que nous ayons conservé de ce mélange d'idées iraniennes et occidentales, c'est le mythe étrange que Dion Chrysostome développe dans un de ses discours [6]. Le rhéteur de Pruse tenait sans aucun doute ce récit symbolique des mages de son pays. L'origine en est certainement iranienne, mais la forme sous laquelle elle nous est présentée, trahit à la fois l'influence de la mythologie grecque et celle de la philosophie stoïcienne.

A la fin du premier siècle de notre ère, l'historiographie du mazdéisme entre dans une phase nouvelle. C'est désormais de l'occident que nous vient la lumière. Sans doute la religion des voisins asiatiques de l'empire, qui lui firent si souvent éprouver les effets de leur puissance, ne cessa jamais d'exciter l'intérêt des Romains. Lors du voyage en Italie de Tiridate d'Arménie, frère du roi des Parthes, Néron lui-même avait voulu se faire initier aux mystères de son culte, et la vogue momentanée dont ceux-ci jouirent, n'est pas sans avoir laissé quelques traces dans Pline [7] et Dion Cassius [8]. Plus tard, au IVe siècle, Ammien Marcellin s'occupe des croyances iraniennes à propos de l'expédition de Julien [9]. Les guerres de Justinien fournissent à Agathias l'occasion de faire à ce propos une digression [10], et peu de temps avant la conquête arabe, Théophylacte leur consacre

1) Strabon, *l. c.*, § 15, 733 C. ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς ἑωράκαμεν.
2) Cf. t. II. p. 33 et de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 173 ss.
3) Cf. t. II, p. 22.
4) Paus. V, 27, 5 Καὶ ἄλλο ἐν Λυδίᾳ θεασάμενος οἶδα κ. τ. λ.
5) Voyez Deuxième partie, c. I.
6) Cf. t. II, p. 60 et note.
7) Pline, XXX, 1, § 6. *Magus ad eum* (sc. *Neronem*) *Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere valuit. Proinde ita persuasum sit, intestabilem, inritam, inanem esse, habentem tamen quasdam veritatis umbras, sed in his veneficas artes pollere non magicas.* (Cf. Tacite Ann., XV, 24). Nous reviendrons plus bas sur ce texte important (ch. V, § 5).
8) Cf. t. II, p. 10.
9) Ammien Marc. XXIII, 6, 32 ss.
10) Agathias, II, 23, 3 (p. 220, Dind.) — On trouve peu de chose dans le *Bellum Persicum* de Procope, cf. I, 3 (p. 19, 3, Bonn), I, 11 (56, 3), 12 (57, 11), II, 24 (259, 18).

encore quelques phrases d'ailleurs assez vides [1]. Mais ces passages, qui datent d'une époque où le mithriacisme avait rompu toute attache avec la Perse, et s'était développé séparément, n'ont pour notre sujet qu'un intérêt très indirect. Même les détails que nous fournissent les écrivains du IVe siècle sur les Maguséens d'Asie Mineure, montrent quel écart existait alors entre les croyances de ceux-ci et celles des sectateurs de Mithra [2].

C'est en Italie et en Afrique, où le mithriacisme se répandit avec rapidité, que nous devons maintenant nous enquérir de sa destinée. Ici encore, si l'on considère l'immense extension de cette religion, extension attestée par les monuments qu'elle nous a laissés, on aura le droit de s'étonner de la pénurie des textes qui s'y rapportent. A la vérité, ses origines ont été obscures, elle a recruté ses premiers fidèles dans les rangs inférieurs de la population, et l'on doit se féliciter, comme d'un heureux hasard, d'avoir conservé deux courtes mentions de l'existence de ce culte chez les Romains, dès la fin du premier siècle, dans Stace et dans Plutarque [3]. Mais plus tard, à l'époque des Sévères, le mithriacisme est triomphant, il compte des milliers de sectateurs dans toutes les provinces d'occident, et cependant pas un écrivain ne nous donne des détails sur sa propagation. Lampride est le seul historien païen qui en parle incidemment [4]. Ce silence s'explique sans doute en partie par le caractère et les habitudes de l'historiographie antique, mais la raison principale doit en être cherchée, comme pour la période alexandrine, dans la pauvreté générale de nos ressources. On sait qu'il n'est aucune époque de l'antiquité qui soit plus mal connue que le troisième siècle. Depuis Hérodien et Dion jusqu'aux byzantins, et de Tacite à Ammien, tous les ouvrages historiques de quelque valeur, qui ont pu exister, ont péri, et c'est surtout pour ce motif extrinsèque que nous ne possédons aucune relation impartiale du développement du mithriacisme. Nous devons recourir à des témoignages inspirés par deux tendances opposées, mais également suspects, ceux des philosophes platoniciens et des Pères de l'Église.

Quoique la théologie mithriaque eût, comme nous le disions, contracté alliance avec le stoïcisme, elle inspira cependant aux platoniciens une considération toute spéciale. Ce n'est pas dans une affinité particulière de ses dogmes avec leurs théories, qu'il faut chercher la cause de cette prédilection; mais leur hostilité au christianisme devait leur rendre sympathique un culte qui faisait à l'Église naissante une concurrence redoutable. Par une coïncidence, qui n'est point fortuite, les trois défenseurs les plus célèbres du paganisme, qui composèrent des réfutations dogmatiques de la foi nouvelle, Celse, Porphyre et Julien, sont aussi les auteurs qui nous entretiennent le plus longuement des rites et des doctrines mithriaques. C'est dans l'ouvrage même où il attaquait les chrétiens, que Celse opposait à leurs enseignements ceux de la religion iranienne. Chose étrange, ce polémiste, qui écrivait sans doute à Rome vers la fin du règne de Marc Aurèle [5], semble ignorer que

---

1) Théophylacte, cf. *infra*, t. II, p. 459, et de plus III, 13, 14, IV, 12, 6, V, 12, 5. — Ménandre Protecteur contient encore une mention intéressante de la fête des Farvardagân [φουρδίγαν] (fr. 15, p. 37, n. 6. Dindorf).

2) Cf. *supra*, p. 10.

3) Stace, t. II, p. 46. Plutarque, t. II, 35, fr. 6. — Le passage du Pseudo-Plutarque sur la légende de Mithra en Arménie, daterait aussi du début du IIe siècle suivant Hercher (p 31), mais ce traité *de Fluviis* a été placé par d'autres beaucoup plus tard.

4) Cf. t. II, p. 21.

5) Cf. Zeller, *Phil. Gr.*, V³, p. 214.— Il est impossible d'identifier, comme je l'ai fait moi-même autrefois, ce Celse platonicien avec l'épicurien du même nom, auquel Lucien adresse son *Pseudomantis* (Cf. Zeller, *l. c.*

les mystères iraniens comptaient de son temps des adeptes dans la capitale de l'empire : il en parle comme s'ils n'étaient pratiqués qu'en Perse [1]. Est-ce là une simple affectation, veut-il simplement, comme le lui reproche Origène, faire admirer l'étendue de son savoir, sa "polymathie"? Ou bien puise-t-il vraiment ses informations dans une source orientale? Ses contemporains Numénius et Cronius, conformément aux tendances du temps, s'étaient pareillement intéressés aux théories des mages et à la vie de Zoroastre [2]. La sceonde hypothèse est néanmoins peu probable, mais la façon dont les fragments du Discours Véritable nous sont parvenus, ne permet guère de sortir d'incertitude.

En abordant Porphyre, nous sommes sur un terrain plus solide. Il cite comme auteurs de ses renseignements — soit qu'il les ait consultés lui-même, soit qu'il les connaisse par l'intermédiaire de Cronius [3] — un certain Pallas "qui avait fait au sujet de Mithra une excellente compilation" et un Euboulos "qui avait écrit une histoire du mithriacisme en plusieurs livres [4]". Ces écrivains sont tous deux inconnus [5], mais il ressort du texte de Porphyre que le premier vivait après l'époque d'Hadrien, et s'il fallait leur assigner une date précise, je les placerais sous le règne de Commode, où la faveur témoignée par l'empereur à la religion grandissante a dû attirer sur elle l'attention des cercles littéraires [6]. Il est difficile de juger de la valeur de ces ouvrages d'après les quelques extraits qui nous en ont été transmis, mais, comme le fait observer Windischmann [7], l'interprétation d'une cérémonie rituelle, par la doctrine de la métempsycose ne donne pas une haute idée du sens critique de ce Pallas [8]. L'œuvre d'Euboulos paraît avoir été supérieure à celle de ce bel esprit. Nous voyons qu'il avait recherché l'origine des pratiques mithriaques dans les légendes iraniennes, dont il semble avoir eu une connaissance assez étendue [9]. Il prenait, il est vrai, ces fables pour de l'histoire, mais on ne peut guère reprocher une pareille crédulité à un contemporain d'Élien.

L'existence certaine de longs ouvrages consacrés à Mithra, n'en a pas moins son importance. Les théologiens païens purent y trouver des sujets de dissertations [10] et les mythographes de quoi ajouter quelques chapitres à leurs manuels. C'est dans des résumés de ce

---

et plus récemment Heine dans les *Philolog. Abhandl. dem Martin Hertz dargebracht*, 1888, p. 197, sqq.). Un auteur qui avait tant de considération pour les mystères mithriaques, n'aurait certainement pas publié un écrit Κατὰ μάγων. [Luc. *Pseudom.* 21].

1) Cf. t. II, p. 31, l. 3. Περσικὰ μυστήρια, l. 4, ὁ Περσῶν λόγος καὶ ἡ τοῦ Μίθρα τελετὴ ἡ παρ' αὐτοῖς ἔστιν, l. 20, Περσῶν τοῦ Μίθρα μυστήρια.

2) Pour Numénius, cf. Eusèbe, *Praep. Evang.*, IX, 7, 1 ; Orig., *Contra Cels.*, I, 15. — Pour Cronius, Proclus, *Comm. in r. p. Platonis*, p. 60, l. 12. Schöll, cf. *infra*, note 3. — Nous savons que Plotin aussi avait étudié la philosophie des Perses, et se joignit à l'expédition de Gordien pour pouvoir converser avec les mages; cf. Porphyre, *Vit. Plotin.* § 3 (p. 103, Didot).

3) Porphyre cite Cronius, *De Antr. Nymph.*, ch. 2, 3 et 17. Sur cet auteur, cf. la note précédente.

4) Cf., t. II, p. 40, l. 1, p. 42, frag. *f*, cf. *g*, l. 5 et l. 14.

5) L'identification proposée par Müller (F.H.G., II, 26) d'Euboulos avec le faussaire Bolos de Mendès, qui vivait sous les premiers Ptolémées, ne repose sur rien de sérieux. Porphyre ne parait pas considérer Euboulos comme plus ancien que Pallas : il les mentionne de la même façon. — Vers la même époque, Zénobios cite le nom de Mithra dans son recueil de proverbes (cf. l'appendice de ce volume).

6) Cf. deuxième partie, ch. II, fin.

7) Windischmann, *Mithra*, p. 66.

8) Cf. fr. *g*. l. 15. — Même si la métempsycose était enseignée dans les mystères [cf. *infra*, p. 40], les déguisements en animaux n'ont certainement rien de commun avec cette doctrine.

9) T. II, p. 40, l. 1, cf. fr. *g*. ce qui est dit des mages.

10) Proclus (t. II, p. 20) cite τοὺς θεολόγους à propos du Ἥλιος ἑπτάκτις.

genre que les poètes du IVe et du Ve siècle, comme Claudien et Nonnus de Panopolis [1], les auteurs d'encyclopédies ou de compilations comme Martianus Capella et Lydus [2], ou les scholiastes [3], ont pu apprendre quelques détails sur le dieu perse. C'est aussi par cette voie, qu'un curieux passage sur le Saturne léontocéphale est parvenu jusqu'à l'écrivailleur qui, en plein moyen âge, l'a inséré dans un pitoyable opuscule sur les divinités païennes [4]. Malheureusement les traités didactiques de mythologie, qui nous sont conservés, ne s'occupent en général que des anciennes fables helléniques, illustrées par les classiques, et négligent systématiquement les cultes de l'Orient [5].

L'empereur Julien n'avait pas besoin, comme Porphyre, de recourir à la sagesse d'autrui pour être en mesure de parler de mystères auxquels il était lui-même initié. Ses paroles auront donc pour nous une autorité indiscutable, et c'est avec l'espoir de nombreuses trouvailles que nous lirons ses discours. Mais le dernier César païen semble avoir pris plaisir à dérouter nos recherches. Ce dévot scrupuleux a respecté avec une fidélité, que nous serions tentés de lui reprocher, le serment mystique qu'il avait prêté. De crainte de divulguer aux profanes les arcanes qu'il devait taire, il ne s'est permis que des allusions discrètes aux révélations qu'il avait reçues. Les quelques indications positives qu'il nous fournit, n'en sont pas moins précieuses [6], mais l'ensemble de ses écrits est surtout intéressant en ce qu'ils montrent comment, à la fin du IVe siècle, les cultes païens avaient perdu toute individualité propre, et ne vivaient plus que d'idées étrangères.

A l'exemple de l'empereur, les littérateurs de son entourage se firent admettre parmi les fidèles de Mithra. Le fait est attesté notamment pour le sophiste Himérius [7]. Il est regrettable que la perte des Histoires d'Eunape ne nous permette pas de mieux pénétrer les caractères de cette vogue éphémère. Un passage des Vies des Sophistes montre que ce rhéteur connaissait encore certaines particularités des cérémonies d'initiation mithriaques. Au contraire, les platoniciens postérieurs semblent avoir perdu tout souvenir précis d'un culte alors disparu. Quelques allusions vagues de Proclus [8], un bon renseignement de Damascius [9], sont les seuls textes que je puisse citer, mais je confesse n'avoir pas eu le courage de dépouiller page par page tous ces abstracteurs de quintessence.

Si maintenant nous considérons l'ensemble de cette tradition néo-platonicienne, nous devrons reconnaître que sa nature même rend sa valeur très relative. Ces philosophes ne se sont jamais astreints à étudier le mithriacisme pour lui-même, ni attachés à le décrire objectivement. Ils le font rentrer bon gré mal gré dans leur système, et rapprochent ses antiques croyances de leurs théories, auxquelles elles doivent servir de preuve ou d'illustration. Déjà Celse ne les rapporte qu'en se chargeant d'en faire l'exégèse [9] et Porphyre les insère en

1) Cf. t. II, p. 8 et 25.
2) Cf. t. II, p. 24.
3) Cf. t. II, p. 54, scholies de Platon; p. 23, scholies de Lucien; p. 46, scholies de Stace (cf. *infra*, p. 29).
4) Cf t. II, p. 53, *Mythographus Vaticanus*.
5) Mithra n'est nommé ni dans Hygin, ni dans aucun des *Mythographi graeci*.
6) Cf. t. II, p. 19-20. Notez surtout le fragment *b*, sur le rôle de Mithra après la mort.
7) Cf. t. II, p. 17.
8) Proclus, cf. t. II, p. 20, p. 41, n. 2, p. 43, Damascius, t. II, p. 11. -- Un passage inédit de Proclus, où Mithra est expressément nommé, nous a été communiqué par M. Kroll et sera publié ci-dessous (cf. l'appendice).
9) Cf. t. II, p. 31, l. 21 et 23, μετὰ τῆς διηγήσεως αὐτῶν.

menus morceaux dans ses commentaires transcendants. Il faut donc toujours, lorsqu'on consulte ces auteurs, distinguer les faits qu'ils attestent des interprétations qu'ils en proposent avec plus d'assurance que de pénétration. Celles-ci peuvent leur être purement personnelles, et le plus souvent leur principal intérêt est de nous prouver l'existence dans les mystères de très vieilles pratiques, dont la signification primitive était oubliée et que chacun expliquait à sa manière. Malheureusement ces écrivains ne séparent guère ce qu'ils inventent de ce qu'ils relatent, et lorsqu'en outre ils se croient, comme Julien, obligés par un serment inviolable à des réticences perpétuelles, la confusion devient inextricable. Il est impossible de déterminer par exemple dans le discours obscur Εἰς βασιλέα Ἥλιον ce que l'empereur sophiste emprunte aux théories mithriaques et ce qui lui appartient en propre.

Nous n'avons pas à craindre chez les écrivains ecclésiastiques cette réserve superstitieuse. Ils peuvent dire ouvertement tout ce qu'ils savent, mais la question est précisément ici de fixer l'étendue de ce savoir. Les chrétiens durent éprouver de grandes difficultés à être exactement informés sur les doctrines ésotériques et les cérémonies rituelles des mystères. Le secret qu'on imposait aux initiés, paraît avoir été soigneusement gardé. Leurs adversaires leur reprochent avec trop de vivacité cette dissimulation, et se vantent trop bruyamment de pouvoir dévoiler leurs pratiques occultes [1] pour ne pas faire soupçonner qu'ils ont eu à souffrir dans leur curiosité du mutisme qu'ils prétendent déjouer.

Les ouvrages sur la religion des mages, comme ceux d'Euboulos et de Pallas, appartenaient à un genre de littérature dont ils ne se préoccupaient guère que pour la condamner, et semblent leur être restés inconnus [2]. Aristide d'Athènes [3] est presque le seul apologiste qui, au IIe siècle, croie encore devoir réfuter longuement les doctrines des barbares. Certains autres, comme Arnobe [4] ou Clément d'Alexandrie, ont pu consulter aussi quelques livres sur les cultes asiatiques. Mais en général, les mythologues que les auteurs chrétiens mettent à contribution, et les philosophes qui leur fournissent les armes avec lesquelles ils combattent le paganisme, ne s'occupaient que de l'ancienne religion gréco-romaine.

C'est par une voie beaucoup plus directe que les Pères ont pu s'instruire des doctrines mithriaques. A mesure que l'Église opéra plus de conversions, elle fit des prosélytes plus nombreux parmi les adeptes des mystères perses. Ces néophytes confessèrent les erreurs auxquelles ils renonçaient, et leur ferveur se changeant en hostilité, ils publièrent l'absurdité des croyances qui les avaient autrefois séduits [5]. Parmi les défenseurs les plus ardents du christianisme beaucoup avaient été païens durant leur premier âge, et pendant cette période de leur vie avaient eu des rapports avec les prêtres des dieux

---

1) Ps. St Augustin (t. II, p. 8, l. 8), *quia haec in tenebris patiuntur putant posse nesciri.* St Grégoire fr. *d* (t. II, p. 16) ὄργια οὐκέτ' ἄπυστα, cf. Firmicus Maternus (t. II, p. 14, l. 4), *in speluncis abditis* et Paulin de Nole, t. II, p. 32.

2) St Jérôme nomme Eubulus, mais il a pris cette citation dans Porphyre (t. II, p. 43). — Hippolyte de Rome avait écrit un livre κατὰ μάγων, mais d'après la manière dont il en parle [*Philosoph.*, VI, 39] on voit qu'il entendait par là des sorciers ou de simples prestidigitateurs.

3) Cf., t. II, p. 460.

4) Arnobe emprunte un long récit du mythe d'Agdestis à un certain Timothée, *non ignobilis theologorum unus* (V, 5), cf. l'*index auctorum*, dans l'édition Reifferscheid, p. 289.

5) Voyez Ps. St Aug., t. II, p. 8, l. 10 ss.; St Justin fr. *a* (t. II, p. 20) ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. — Le préfet Gracchus, qui détruisit du temps de St Jérome (t. II, p. 18) un *spelaeum*, avait sans doute, comme tous les membres de l'aristocratie païenne de Rome à cette époque, été myste de Mithra.

orientaux [1]. Ces circonstances expliquent la valeur des renseignements que les plus anciens écrivains ecclésiastiques nous ont transmis. Sans les notices précises de S[t] Justin et surtout de Tertullien [2], le côté le plus remarquable peut-être du mithriacisme nous serait resté inconnu. Ses analogies avec le christianisme nous sont révélées par ces apologistes mêmes, qui, persuadés que les mystères avaient imité les rites et les institutions de l'Église, transforment presque en éloge les critiques qu'on s'attendrait à leur voir formuler. Au III[e] siècle, Commodien et Arnobe, au IV[e], l'anonyme qu'on suppose être le diacre Hilaire [3], connaissent encore avec un certain détail les légendes, les monuments et la liturgie d'un culte qui se célébrait de leur temps à Rome comme en Afrique. Mais leur hostilité est maintenant sans réserve, et le dénigrement, qui désormais est de tradition chez les auteurs chrétiens, n'est certainement pas conforme à la vérité absolue. Ces polémistes se fiaient à de simples discours, et s'exposaient ainsi à accueillir toutes les calomnies [4]. De plus, les transfuges qui leur révélaient les doctrines de leurs ennemis, devaient avoir rarement atteint les degrés supérieurs de l'initiation. Ils connaissaient les temples souterrains pour y avoir pénétré, certaines cérémonies pour y avoir participé, ils ignoraient probablement la partie la plus élevée de la théologie des successeurs romains des mages de Babylone. Leur situation est analogue à celle des controversistes qui combattent le manichéisme : S[t] Augustin, quoique ayant été longtemps " auditeur " de cette secte, n'en possédait cependant pas la doctrine intégrale.

Firmicus Maternus, bien qu'il se fût durant sa jeunesse païenne spécialement adonné à l'astrologie [5], ne peut nous fournir des théories religieuses du culte " perse " qu'une caricature ridicule assaisonnée de quelques formules liturgiques [6], et les interprétations diffuses par lesquelles Lactantius Placidus prétend expliquer un vers de la Thébaïde, ressemblent beaucoup a du radotage. Le premier paraît s'inspirer de théories " chaldéennes " mal comprises [7]; le second de spéculations astrologiques sans valeur [8]. Il est vrai que ce commentaire de Lactantius est peut-être d'une date fort tardive.

S'il fallait une preuve complémentaire pour établir que les chrétiens n'ont pas appris à connaître le mithriacisme dans les livres, mais bien par des informations orales, nous la trouverions dans l'ignorance générale qui se manifeste, dès que cette religion a disparu.

---

1) Cf. Firmicus Maternus, t. II, p. 14, l. 2, *sicut propheta eius nobis tradidit.* S[t] Augustin, t. II, p. 59, l. 9, *novi Pileati sacerdotem solere dicere.*

2) S[t] Justin, t. II, p. 20; Tertullien, t. II, p. 50, p. 459.

3) Commodien (t. II, p. 9) et Arnobe (t. II, p. 58, l. 10 et p. 461) sont deux anciens païens qui parlent par expérience personnelle ; le diacre Hilaire (t. II, p. 7 et 8) s'est fait instruire par des convertis.

4) Cf. *infra* ch. IV, ce qui est dit des sacrifices humains.

5) L'identité de Firmicus Maternus l'astrologue avec l'auteur du *De errore profanarum religionum* est aujourd'hui hors de doute. Cf. Moore, *Julius Firm. Mat. der Heide und der Christ,* Munich, 1897, et Kroll, *Berlin. Philol. Wochenschr.*, 1897, 27 nov., p. 1479.

6) Cf. t. II, p. 13. — Les mots *sicut propheta eius* (sc. *Mithrae*) *nobis tradidit* semblent indiquer que ces formules grecques lui avaient été communiquées lors d'une initiation. cf. *Index*, t. II, p. 535, *Hieroracica tradidit, leontica tradiderunt*, etc.

7) Sur le double feu, cf. Kroll, *De orac. chaldaicis*, 1894, p. 13 et 35, sur Hécate, que Firmicus confond avec le dieu léontocéphale du Temps, cf. *ibid.*, p. 27 sqq.

8) Cf. t. II, p. 41. — Le petit nombre de faits positifs qu'il avance, ne sont pas exacts. Le *Sol leonis vultu cum tiara utrisque manibus bovis cornua comprimens* confond le dieu léontocéphale et le Mithra tauroctone, et attribue à celui-ci une attitude de fantaisie.

Les dernières données intéressantes qui nous soient fournies, remontent à l'époque de la destruction définitive du paganisme. St Jérome et le *Carmen adversus paganos* pour Rome, Socrate et Sozomène [1] pour Alexandrie, nous renseignent sur quelques épisodes de cette dernière lutte. Des mentions incidentes du dieu perse chez les auteurs de cette époque troublée, prouvent qu'on s'occupait encore beaucoup de lui [2]. Puis, à partir du milieu du ve siècle, un silence presque complet se fait sur son culte autrefois si puissant. La période immédiatement postérieure a produit une abondante littérature, qui remplit de gros volumes des Patrologies grecque et latine : on n'y trouve pas une seule fois, à ma connaissance, le nom de Mithra. Quoique les Pères de l'Église mettent souvent une sorte de pudeur à parler de l'idolâtrie, et affectent de ne rappeler qu'en termes voilés ses monstruosités, il ne faut pas se figurer que l'horreur qu'ils éprouvaient pour le dieu, alors sans fidèles, soit la cause de leur silence. Déjà avant la disparition de ses mystères, la manière dont St Grégoire de Nazianze se répète chaque fois qu'il doit écrire son nom, et l'inconscience avec laquelle St Ambroise reproduit à son propos une bévue d'Hérodote, trahissent leur commune ignorance [3]. Les gloses du lexique d'Hésychius témoignent du même défaut de connaissances [4]. Aussi, lorsque vers l'an 600 le moine Nonnus voulut donner quelques détails sur les épreuves mystiques auxquelles le " Théologos, „ qu'il commentait, faisait allusion, se trouva-t-il fort embarrassé. Ses aide-mémoires ordinaires l'abandonnaient ici. Il se tira d'affaire en inventant une série de supplices fantastiques auxquels il soumit sans pitié les initiés. Tout le moyen âge grec fut dominé par les hallucinations de Nonnus, et se plut à répéter la série de ses atrocités Sauf quelques hagiographes qui conservent un souvenir trouble de traditions locales [5], les byzantins ne connaissent Mithra que par les contes effrayants du moine syrien. Même l'article de Suidas n'a pas d'autre source [6]. Aussi les érudits modernes n'ont-ils pu se figurer que des tortures attestées par tant de témoins fussent imaginaires, et ils se sont ingéniés à en retrouver les représentations sur les monuments qu'ils mettaient au jour. L'évêque de Nazianze ne se doutait guère que quatre mots de lui pourraient faire écrire de gros volumes quinze siècles plus tard.

Non facile, disait déjà Eichhorn en 1816, *rem ex antiquitate ad nos propagatam invenias quae inanioribus coniecturis innitatur quam quae de Mithra in veterum scriptis relata legimus* [7]. Le résultat de notre examen détaillé de ces témoignages antiques aura été surtout de confirmer en le motivant ce jugement sévère.

---

1) St Jérome, t. II, p. 18, fr. *a;* cf. Paulin de Nole, t. II, p. 32, qui rappelle le même fait. — *Carmen adv. pag.,* t. II, p. 52. — Socrate et Sozomène, t. II, p. 44 et 45.

2) St Jérome. *l. c.*, fr. *b* et *c*. — Paulin de Nole, *l. c.* — Ps. Denys, t. II, p. 11. — Allusion possible dans Prudence, t. II, p. 71. — Claudien, t. II, p. 8, etc., cf. *Index,* t. II, p. 530.

3) S. Grégoire, t. II, p. 15 ; S. Ambroise, t. II, p. 17.

4) Cf. t. II, p. 17 et la note.

5) Cf. t. II, p. 54, p. 73, p. 461 sqq. et l'appendice de ce volume.

6) Nous avons réuni, t. II p. 27 sqq., les textes qui dérivent de Nonnus. — En dehors de ces passages on ne trouve chez les Byzantins qu'une copie d'un texte de Ctésias dans Eustathe (t. II, p. 10, cf. 458), des répétitions du passage de Ps. Denys l'Aréopagite (t. II, p. 11), et une phrase douteuse de Théophane (t. II, p. 51).

7) Eichhorn, *De deo Sole Inv. Mithra,* p. 174.

II

Les passages où l'on trouve mentionnées expressément les croyances ou les pratiques mithriaques, sont donc en somme peu nombreux et souvent peu dignes de foi. Nous pouvons d'autant moins nous dispenser d'examiner si les théories des mystères perses n'ont pas laissé de traces dans la littérature religieuse de l'époque impériale, et s'il n'est pas possible d'en reconstituer certaines parties essentielles à l'aide des emprunts tacites ou des allusions voilées qui peuvent y être faites. Cette voie détournée pourra sans doute nous conduire à des résultats intéressants, mais les recherches de ce genre sont fort délicates et même dangereuses, et elles exigeraient une série d'études spéciales. Nous devons donc nous contenter ici de donner quelques indications provisoires.

On peut espérer faire à cet égard des découvertes surtout dans deux catégories d'ouvrages : les traités païens d'astrologie et de magie et les écrits gnostiques ou les apocryphes chrétiens.

La doctrine des mystères perses — nous en verrons plus tard des preuves multiples — faisait une place considérable à l'astrologie. Leurs prêtres s'adonnaient à l'étude de cette divination savante [1], et ils ont certainement pris une part importante à sa diffusion dans l'empire. On devrait donc s'attendre à trouver dans la littérature astrologique fort étendue qui nous est parvenue, des références nombreuses aux croyances et aux usages mithriaques. En réalité, il n'en est rien. Du moins dans les ouvrages ou les extraits imprimés ou manuscrits, que j'ai parcourus, je n'ai rencontré aucune mention des " mages " ou de leurs idées [2]. La cause de ce silence se découvre aisément à la réflexion. Les byzantins ont écarté de cette pseudo-science, qui resta toujours suspecte à l'Église, tout ce qui sentait le paganisme. Ils n'ont conservé que des traités purement didactiques, dont le type le plus parfait est le *Tétrabiblos* de Ptolémée, et ont reproduit en grand nombre des textes qui donnaient sèchement les principes des diverses doctrines.

Dans l'antiquité, on lisait de préférence des œuvres d'un tout autre caractère. L'astrologie était née et avait grandi dans les temples de la Chaldée et de l'Égypte et, même en Occident, elle n'oublia jamais entièrement ses origines théologiques. Beaucoup de *mathematici* mêlaient à leurs calculs et à leurs théories cosmologiques, des considérations morales et des spéculations mystiques. Les planètes et les constellations n'étaient pas simplement alors des corps lumineux mais des divinités favorables ou hostiles, le ciel était peuplé de héros et de monstres animés de passions humaines, et la lutte éternelle, qui s'y poursuivait, était l'image de celle qui régnait sur la terre entre le bien et le mal. Un écrivain contemporain de Marc Aurèle, Vettius Valens, cite le début de la Vision (Ὅρασις) d'un certain Critodème, qui dans un langage de prophète représente les vérités qu'il prétend révéler comme un refuge assuré contre les orages de ce monde et promet de conduire ses lecteurs à l'immortalité [3]. Au IIe siècle, une application plus étrange de l'astrologie aux insti-

---

1) Cf. *infra* ch. V, § 6 et deuxième partie ch. IV.— Un *pater* se déclare *studiosus astrologiae* (Inscr. nº 162).

2) Lorsqu'il y est question de théories *perses*, il s'agit de celles qui avaient cours au moyen âge dans la Perse musulmane.

3) Je dois communication d'une portion considérable des *Anthologies* en huit livres de Vettius Valens à

tutions de son époque est faite par Charax de Pergame, dont les chimères ont séduit Malalas. Ce songe-creux se livrait à propos des légendes et des coutumes romaines à des interprétations fantaisistes, dont une combinaison d'ingrédients stoïciens et mithriaques faisait les principaux frais [1]. Mais de tous ces livres mi-religieux, mi-scientifiques nous n'avons conservé que des menus fragments.

C'est à ce même genre de littérature qu'appartenaient les écrits attribués à Zoroastre, et en particulier ses quatre livres Περὶ φύσεως que lisait encore Proclus [2]. Nous avons vu qu'au Musée d'Alexandrie toute une bibliothèque était classée sous ce nom vénérable [3]. De cette immense collection presque rien n'a été sauvé. Quelques morceaux astrologiques sont censés remonter à cet auteur fabuleux, et l'on trouve chez les écrivains de l'empire un certain nombre d'extraits plus ou moins fidèles de ses prétendus ouvrages ou de ceux d'autres mages célèbres comme Hostanès et Hystaspe [4]. Bien que ces traités n'aient

---

l'obligeance de M. Usener, qui les a transcrits sur le *Cod. Hamburg.* gr. III, 40, où ce passage relatif à Critodème, plusieurs fois cité dans l'ouvrage, se trouve au feuillet 21.

Vettius Valens, Ἀνθολογιῶν, III, 3. Εἰ ἐνέτυχε δέ τις τῇ λεγομένῃ ὁράσει Κριτοδήμου, πῶς μὲν τὴν ἀρχὴν εὐφαντασίωτον ἔχει καὶ τὰ λοιπὰ τερατολογήματα πρὸς τοὺς ἀμαθεῖς. " Πέλαγος προσορμήσας, φησί, καὶ πολλὴν ἔρημον <δι>οδεύσας ἠξιώθην ὑπὸ θεῶν λιμένος ἐκκινδύνου τυχεῖν καὶ μονῆς ἀσφαλεστάτης "· εἶτα αἱρέσεις ἐκτίθεται καὶ παραδόσεις διὰ φρικωδεστά ων ὅρκων καὶ ἄλλους τινὰς τύπους ἀπαθανατίζων τοὺς ἐντυγχάνοντας καὶ ὄνησιν τινὰ <ζητοῦντας>· ἐνδειξάμενος διὰ τῆσδε τῆς βίβλου τὰ ὅλα συνέχεσθαι, δι' ἑτέρων τὰς δυνάμεις ἐσήμανεν περικλείσας εἰς ἄπειρον ὕλην τὴν τῶν μαθημάτων ἀλήθειαν· ἄξιον μὲν οὖν ἐπαινεῖν καὶ θαυμάζειν τὸν ἄνδρα διὰ πάσης ἐμπειρίας διεληλυθότα καὶ καθηγεμόνα τε τῶν ἐπιζητουμένων γενόμενον μυστικῶς καὶ ποικίλως μερίσαντα αὐτὰ εἰς κανονικὰς ὀργανοθεσίας καὶ πεζικὰς λόγων συντάξεις <αἷς> πολλοὺς ἐραστὰς ἐπηγάγετο...

1 ὅρασι κοίτην δυμένου, corr. Usener. Voyez Kroll dans le *Catal. codd. astrol. Florent.*, p. 79, l. 16 sqq Ὁ δὲ σοφώτατος Κριτόδημος ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ αὐτοῦ ὁράσει συνεκτικωτάτῃ πολλῶν μαρτυρίων ἀρχὴν τοιαύτην ἐποιήσατο· ἤδη ποτὲ πελαγοδρομήσας καί πολλὴν ἔρημον διοδεύσας ἠξιώθην ἀπὸ θεῶν λιμένος ἀκινδύνου τυχεῖν καὶ μονῆς ἀσφαλεστάτης — 3 ὁδεύσας cod. — 4 τόπους cod. Les τύποι sont les formules mystiques — ζητοῦντας suppl. Usener — 5 τὰ ὅλα συνέχεσθαι] cf. CIL, VI, 509 = Kaibel, I.G.S.I., 1018, Ἄττει ... συνέχοντι τὸ πᾶν, et Zosim., IV, 3, 3, τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια — 6 ὕλην] Peut être ὕθλον — 9 αἷς suppl. Usener.

1) Cf. Sur Charax t. II, p. 68.

2) Proclus, *Comment. in rempubl. Platonis* ed. Schoell, p. 59. 34 ss. Καὶ αὐτὸς ἐνέτυχον Ζωροάστρου βιβλίοις τέτρασι Περὶ φύσεως, ὧν τὸ προοίμιόν ἐστι· Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου Πάμφυλος τάδε λέγει, ὅσα τε ἐν πολέμῳ τελεύτησας <ἐν Ἅιδου γενόμενος add. Clem. Alex.> παρὰ θεῶν ἐδάη καὶ ὅσα ἐκ τῆς ἄλλης ἱστορίας. ἐν δὲ μέσοις αὐτοῖς πρὸς Κῦρον προσφωνῶν δῆλός ἐστι τὸν βασιλέα· τίνα δὲ τὸν Κῦρον οὐ διασαφεῖ· τῶν δὲ ἐνταῦθα λεγομένων οὐδενὸς ἐπ' ὀνόματος μέμνηται πλὴν τῆς Ἀνάγκης. ταύτην δὲ εἶναι τὸν ἀέρα (l. αἰθέρα?) φησίν· ἀστρολογικῶν δὲ ἐστι θεαμάτων τὰ βιβλία γέμοντα κ. τ. λ. — Cf. Clem. Alex. *Strom*, V, 14, (p. 255 ed. Potter) dont la citation n'est pas, comme on l'a cru (Harnack, *Altchr. Lit.*, I, 932), le début de l'apocalypse de Zoroastre.

3) Cf. *supra*, p. 23, n. 3.

4) Les textes des auteurs grecs et latins relatifs à Zoroastre ont été réunis et commentés par Windischmann, *Zoroastrische Studien*, 1863, p. 260. Ils se concilient difficilement avec la légende que nous racontent en détail les livres iraniens, cf. West, *Marvels of Zoroastrianism* [Pahlavi Texts, V], 1897, surtout p. XXXIX sqq. Les citations peu importantes des écrivains syriaques et arabes ont été réunies par Kleuker, *Anhang zum Zend Avesta*, t. II, 1re p., 1783. p. 25 ss, et récemment par Gottheil, *Classical studies in honour of Henry Drisler*, New-York, 1894, p. 24 sqq. — Sur les livres pseudo-zoroastriques cf. Suidas s. v. Ζωροάστρης (t. I,

certainement pas, comme on voudrait le faire croire, été écrits en Orient quelques milliers d'années avant notre ère, ils peuvent n'être pas absolument apocryphes. Ils sont partiellement authentiques en ce sens, qu'ils rapportent parfois des croyances que le clergé mazdéen professait véritablement. Leurs fragments peuvent ainsi être mis utilement à contribution pour éclairer ou préciser certaines doctrines mithriaques. Nous n'attachons pas grande importance à ce que l'autorité d'Hostanès soit invoquée à propos de Mithra par un brouillon comme Lactantius Placidus [1]; c'est le contenu de certaines citations analogues qui en fera toute la valeur. Pour en donner immédiatement un exemple, Dion Chrysostome, dans un récit mythique, qu'il emprunte selon toute probabilité aux mages d'Asie Mineure [2], fait allusion à la destruction du monde par le feu. On ne voit nulle part dans les livres iraniens prédire cette conflagration future [3], et l'on pourrait donc supposer que le rhéteur

---

2, p. 742, Bernh.). Φέρεται δὲ αὐτοῦ· Περὶ φύσεως βιβλία. δ'. Περὶ λίθων τιμίων ἕν. Ἀστεροσκοπικά. Ἀποτελεσματικὰ βιβλία ε'. — Nous avons conservé sous son nom :

1° Onze extraits insérés dans les *Geoponica;* cf. l'index de l'éd. Beckh, p. 531.

2° Un fragment Περὶ ἐπιστολῆς ἀναδόσεως qui se rencontre dans divers mss. astrologiques : *Paris.* 2419, s. XIV, f. 119, *Paris.* 2506, s. XIII, f. 93 et 150, etc.

3° Le Parisinus 2286, s XIV, f. 109-109^v, contient *Zoroastris tractatus de ortu caniculae et eiusdem brontologium* (cf. Omont, *Inventaire*, t. II, p. 229).

On trouve en outre un assez grand nombre de citations de ses œuvres dans les auteurs. Sur le début du premier livre Περὶ φύσεως, cf. *supra*, p. 32, n. 2. — Ζωροάστρης ἐν τῇ ἱερᾷ συναγωγῇ τῶν Περσικῶν est mentionné par Philon de Byblos dans Eusèbe, *Praepar. Ev.*, I, 54, p. 52. Dind. = FHG, III, 572, qui en reproduit un passage. — Pline, I, 18 (cf. XVIII, § 200, extraits du Περὶ φύσεως ?) et 37 cf. XXXVII, 150, 157, 159, extraits du Περὶ λίθων). — Un fragment de Nicomaque de Gérasa, où l'opinion de Zoroastre et d'Hostanès sur les sphères célestes est invoquée, est reproduit par Kroll, *De oraculis chaldaicis*, p. 1, n. 1. — Lydus, *De ostentis*, I, 2, nomme parmi ses sources Ζωροάστρης ὁ πολύς à côté de Pétosiris, cf. Proclus, *Comm. in r. p. Platon.*, p. 29, l. 14 (Schöll), et Jean Damascène, *Rev. ét. grecques*, VI, 1888, p. 88. Ζωροάστρης καὶ Ὀστάνης ἐδίδαξαν τὰ περὶ τοὺς τικτομένους συμβαίνοντα εἴτε ἀγαθά, εἴτε πονηρά. — Enfin Ζωροάστρης ὁ Πέρσης est cité dans un papyrus magique de Leyde (Wessely, *Pap. graec. mus. Lugd. Bat.*, II, 1885, p. 82 ss. 22, 19). — Son nom ne fait pas défaut non plus dans les traités d'alchimie (Berthelot et Ruelle, *Alch. grecs*, t. II, p. 229). — Sur l'apocalypse de Zoroastre, cf. *infra*, p. 43, n. 4. — Les oracles chaldéens (cf. *infra*) ont été arbitrairement intitulés Λόγια Ζωροάστρου par Pléthon et Marsile Ficin (cf. Thilo, *Comment. de caelo empyreo*, P. I, Halle, 1839, p. 5 et Kroll, *op. c.*, p. 1).

Sur les livres apocalyptiques d'Hystaspe, cf. Windischmann, *op. cit.*, p. 293, n. 1, et Schürer, *Gesch. Jüdischen Volkes*, t. II, p. 808. C'est à la même source que remontent les Χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων qui étaient reproduites dans la Θεοσοφία d'Aristokritos (cf. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 95, c. 2 et Brinkmann, *Rhein. Mus.*, LI, 1896, p. 280). — Οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι sont cités par Lydus, *De Mens.*, II, 3 (p. 14, 9 ed. Hase). — Cf. aussi Ammien XXIII, 6, 33, et Flügel, *Mani*, p. 357, note 309.

D'Hostanès on connaît un Ὀκτάτευχος (Philon de Byblos dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, I, 54, p. 52. Dind.). — Pline nous dit qu'il a le premier écrit des livres de magie médicale (XXVIII, § 6, cf. XXX, §§ 8, 11, et Diog., Laert., *Proœm.*, 2) et il le cite à ce propos (XXVIII, § 69, 256, 261, XXX, 14). C'est un auteur magique souvent nommé ailleurs (Papyrus de Leyde dans Dieterich, *Pap. Mus. Lugd. Bat.*, 1888, p. 801, l. 16. Cf. *Rhein. Mus*, XXXV, p. 418). — Il est aussi un des maîtres de l'art sacré (Berthelot et Ruelle, *Alch. grecs*, t. II, Index, p. 465; cf. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, 1885, p. 163 ss. et *infra*, p. 44, n. 1).

1) Cf. t. II, p. 47.

2) Cf. t. II, p. 60

3) Le seul passage des livres iraniens que l'on ait rapproché du texte de Dion, n'offre avec lui qu'une analogie très vague : Bundahish, XXX, 19 (p. 125, West) : A la fin du monde *the fire and halo melt the metal of Shatvaîrô* [Kshhathra-Vairya, génie des métaux] *in the hills and the mountains and it remains on this earth like a river. Then all men will pass into that melted metal und become pure.* Un autre passage (§ 31 sqq., p. 129, West) où il est dit que les démons infernaux sont détruits par le feu, n'est guère plus probant.

grec a prêté gratuitement aux sages barbares la doctrine de l'ἐκπύρωσις stoïcienne[1]. Seulement, la même opinion eschatologique est attribuée à Hystaspe dans l'apologie de Justin le Martyr[2], et dès l'époque d'Auguste, Nigidius Figulus la met dans la bouche des mages[3]. Le rapprochement de ces passages ne permet plus de douter raisonnablement que la précieuse indication, que nous fournit Dion, ne soit absolument véridique. Nous savons d'ailleurs que l'incendie de l'univers était enseigné par les Manichéens non seulement en Occident, mais aussi en Orient, et certains détails de leur théorie sur cette catastrophe finale se rapprochent extrêmement des anciennes croyances mazdéennes[4].

On peut attendre des services analogues des textes qui relatent les doctrines des Chaldéens, si souvent confondus avec les mages. Il ressort d'un passage de Julien qu'au moins certaines de ces théories chaldéennes étaient enseignées dans les mystères de Mithra[5], qui, comme nous l'avons montré ci-dessus[6], sont arrivés en Asie Mineure de Babylonie.

Ces théories ont eu la bonne fortune d'exciter l'intérêt des néo-platoniciens et plus tard de Psellus, et des morceaux importants des Λόγια Χαλδαϊκά sont ainsi arrivés jusqu'à nous. Il y a peu d'années les fragments épars de ces oracles ont été réunis et soumis à une critique érudite et pénétrante par M. Kroll, qui est arrivé à reconstituer les grandes lignes du système théologique qu'ils exposent ou plutôt présupposent[7]. Suivant les conclusions de son étude, ils auraient, selon toute probabilité, été composés vers la fin du IIe siècle en Asie Mineure[8]. J'admettrais volontiers que c'est à cette époque qu'on leur a donné la forme poétique sous laquelle ils nous sont parvenus, mais les idées que ces vers expriment sont certainement beaucoup plus anciennes. On ne peut, sans faire preuve d'un scepticisme exagéré, se refuser à croire que le contenu de ce poème, dont Porphyre nous a le premier conservé des lambeaux, comme les opinions que l'on voit ailleurs et beaucoup plus anciennement attribuées aux Chaldéens, aient vraiment été importées, au moins en partie, des bords de l'Euphrate dans le monde hellénistique et romain. A côté de spéculations astrologiques souvent fort subtiles et de théories physiques très spéciales[9], ces doctrines renfer-

---

1) C'est l'opinion que nous avons exprimée à tort, t. II, p. 64, n. 3.

2) Justin, *Apol.*, I, 20, Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν.

3) Nigidius *apud* Serv. *ad. Bucol*, IV, 60 (= fr. 67, Swoboda) *Nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis fore regnum, in quo videndum est ne ardorem, sive illa ecpyrosis adpellanda est, dicant.*

4) Flügel, *Mani*, p. 90 et 235 sqq. : Ebedjesu (dans Assemani, *Bibl. Or.*, III, 2, p. 361) rapporte que la destruction complète aura lieu, suivant Mani, après un cycle de 9000 ans. C'est le chiffre du Minôkhard, VIII, 11 (p. 33, West) : *And when the nine thousand years have become completed, Aharman is quite impotent.* Cf. t. II, p. 35, n. 4.

5) Cf. t. II, p. 20. fr. *c*. Les mystères auxquels l'empereur fait allusion, sont certainement ceux de Mithra auxquels il était initié.

6) Cf. *supra*, ch. I, p. 9 ss.

7) Guil. Kroll, *De oraculis Chaldaicis* (Breslauer Philol. Abhandlungen. VII, 1) 1894.

8) Kroll, *l. c.*, p. 713. Cf. *Rhein. Mus.* 1895, p. 639. Ils auraient pour auteur, suivant une hypothèse plausible, Julien ὁ Χαλδαῖος.

9) Voyez notamment le passage sur la nature des comètes que Stobée (d'après Posidonius?) a inséré dans son *Anthologie*, I, 28 (t. I, p. 228 Wachs.) cf. Lydus, *de Ostent.*, c. 21 (55, 5, ed Wachsmuth 1897) et l'introduction, p. XXXI. Les Chaldéens sont souvent cités par les astrologues et par les néo-platoniciens, cf. en général Riess dans Pauly Wissowa *s. v. Astrologie*, t. I, 1806 ss.

ment un élément mythologique, qui n'est certainement emprunté à aucun philosophe grec [1], mais remonte à la vieille religion des Sémites. Les recherches des assyriologues ont prouvé la persistance de l'ancien culte à Babylone au moins jusque sous les Séleucides [2]. Bérose n'est certainement pas le seul prêtre de cette métropole religieuse, qui à l'époque alexan-

1) Le rôle donné à Hécate dans les Λόγια (Kroll *l. c.*, p. 27 ss.) trahit cette influence orientale (cf. *infra* c. V, § 9). — Un exemple frappant de ce caractère des doctrines chaldéennes est fourni par un fragment encore inédit, qui expose une sorte de cosmogonie ou plutôt d'*ouranogonie*, mythe étiologique destiné à expliquer le mouvement des astres. J'en reproduirai ici quelques passages d'après le ms. du Vatican qui nous a conservé ce morceau au milieu de beaucoup d'autres textes intéressants. (*Cod. Vatic.* 190, *saec.* XIII, f. 229ᵛ). On peut en rapprocher les prodiges qui, suivant les oracles sibyllins (V, 510, p. 120 Rzach), marqueront la fin du monde, et surtout l'exposé bien connu de Diodore II, 30.

Διήγησις σοφωτάτου ἀνδρὸς περὶ ποικίλης καὶ πολυμόρφου σφαίρας κατὰ τὴν τῶν ἐμπείρων καὶ σοφωτάτων Χαλδαίων δόξαν. — Φησίν· ἔπλασεν ὁ πάνσοφος θεὸς δράκοντα πάνυ μέγαν κατὰ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, ζοφοειδῆ ἔχοντα κεφαλήν, τὸν λεγόμενον ἀναβιβάζοντα, εἰς ἀνατολὴν καὶ τὴν οὐρὰν αὐτοῦ, τὸν λεγόμενον καταβιβάζοντα, εἰς δύσιν· εἶθ' οὕτως ἤρξατο ποιῆσαι τὰ ιβ' ζῴδια διαφέροντα ἀλλήλων τῇ φύσει καὶ τῇ θέσει ἤγουν Κριόν, Ταῦρον, Διδύμους, Καρκῖνον, Λέοντα, Παρθένον, Ζυγόν, Σκορπίον, Τοξότην, Αἰγόκερων, Ὑδροχόον, Ἰχθύας· καὶ προσέταξε τὸν αὐτὸν δράκοντα βαστάζειν ἓξ ζῴδια ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ.... Εἶτα ἐποίησεν ἄλλους ζ' ἀστέρας ἐμφανεστάτους ἤτοι Κρόνον, Δία, Ἄρην, Ἥλιον, Ἀφροδίτην, Ἑρμῆν, Σελήνην· εἶθ' οὕτως ἔστησε τὴν Σελήνην ἐν Καρκίνῳ, τὸν δὲ Ἥλιον ἐν Λέοντι, τὸν Ἑρμῆν ἐν Παρθένῳ, τὴν δὲ Ἀφροδίτην ἐν Ζυγῷ καὶ τὸν Ἄρεα ἐν Σκορπίῳ, τὸν <δὲ> Δία ἐν τῷ Τοξότῃ, τὸν δὲ Κρόνον ἐν Αἰγόκερῳ· εἶθ' οὕτως ἐκίνησε πρὸ πάντων τῶν ἀστέρων τὸν λαμπρότατον Ἥλιον ἐπὶ τὴν Παρθένον καὶ τὰ ἑξῆς ζῴδια ἀπὸ δύσεως πρὸς ἀνατολήν· καὶ ἰδὼν ὁ Ἑρμῆς τὸν Ἥλιον ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, μὴ φέρων τὴν πύρωσιν τῶν ἀκτίνων αὐτοῦ, ἔφυγε δρομαίως καὶ ἦλθεν ἐπὶ τοὺς Διδύμους καὶ κατῴκησεν ἐκεῖ μέχρι καιροῦ πλησίον τῆς Σελήνης. ὡσαύτως καὶ ἡ Ἀφροδίτη ἰδοῦσα τὸν Ἥλιον ἐρχόμενον ἐπὶ τὸν Ζυγὸν καὶ μὴ φέρουσα τὰς ἀκτῖνας αὐτοῦ ἔρχεται ἐπὶ τὸν Ταῦρον πλησίον Ἑρμοῦ ἀπόστροφος οὖσα αὐτοῦ ὁμοίως, καὶ ὁ Ἄρης ἐπὶ τὸν Κριὸν πλησίον Ἀφροδίτης ἀπόστροφος αὐτῆς ὤν, καὶ ὁ Ζεὺς ἐν τοῖς Ἰχθύσι πλησίον Ἄρεος ἀπόστροφος ὢν αὐτοῦ· καὶ ὁ Κρόνος ἐν τῷ Ὑδροχόῳ, μὴ ἔχων ἄλλον τόπον, ἐφθάσθη ὑποστὰς τοῦ Ἡλίου αὐγὰς καὶ ἐκάη καὶ ἐξηράνθη καὶ διὰ τοῦτο μέλας ἐγένετο· καὶ ἕνεκα τούτου ἔλαχε τοὺς ε' ἀστέρας ἀνὰ δύο οἴκων, τὸν δὲ Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην ἀπὸ ἑνὸς οἴκου...

Vient ensuite une explication analogue du mouvement de la lune par rapport au soleil et des positions réciproques des diverses planètes. Ensuite le texte continue (f. 230ʳ): Τότε ὁ πάνσοφος δημιουργὸς ἄκρῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ ιβ' ζῴδια, βαστάζοντα ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ, καθὼς προείρηται, τὰ ἓξ ζῴδια, προηγούμενος αὐτῶν, μεταβαίνων ἀπὸ ζῳδίου εἰς ζῴδια ἀπὸ ἀνατολῆς πρὸς δύσιν, ἐν πόλλῃ σπουδῇ καὶ ἀγῶνι ἀπέστη ποτὲ μὲν εἰς τὸν ἀφανῆ κόσμον, ποτὲ δὲ εἰς τὸν ἐμφανῆ, ἀεὶ ἔχοντα τὰ ἓξ ζῴδια ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ, ποτὲ μὲν τὰ ὀρθά, ποτὲ δὲ τὰ πλάγια, ποτὲ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων· ἰδόντες δὲ <οἱ> ἑπτὰ φωστῆρες τὸν μέγαν καὶ φοβερὸν δράκοντα καὶ τὴν ὀξεῖαν καὶ ἐναντίαν αὐτοῦ κίνησιν σὺν τῷ χορῷ τῶν ἀνομοιοτάτων ιβ' ζῳδίων, ἄφνω θροηθέντες ἔσφαλλον τῶν οἰκείων δρόμων πλανώμενοι ἐκ τῆς ὁδοιπορίας αὐτῶν· ἄλλος ἐστήριζεν, ἕτερος ἀνεπόδιζεν, ἕτερος ἐπὶ βορρᾶν, ἄλλος ἐπὶ νότον ἔφυγε καὶ διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην ὠνομάσθησαν πλάνητες. καὶ οὕτως εἴθισαν πορεύεσθαι μέχρι συντελείας, φυλάττοντες τὴν πορείαν ἐκείνην... κ. τ. λ.

4 αὐτοῦ αὐτοῦ cod. — 17 ἕνεκα τούτῳ cod. — 20 ἀκείῳ cod. — 23 ἀπαιστη superscrit cod. — 24 εὐφανῆ cod. — 25 οἱ omis cod. — 26 εἴσφαλον cod.

2) Gutbrod, *Ueber die Lebensdauer der bab. ass. Sprache* (Zeitschr. f. Assyr. VI) p. 26 ss. cité par Anz, *Zur. Frage nach d. Urspr. des Gnostizismus* 1897, p. 59 ss. Cf. Jeremias dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v., Marduk, t. II, col. 2347 ss. et Nebo, t. III, col. 52.

drine, ait voulu opposer aux mensonges des Grecs l'antique sagesse de ses aïeux. Des traductions ou résumés des textes cunéiformes répandirent parmi les peuples helléniques les observations judicieuses et les rêveries fantastiques qui se confondaient dans les écrits du clergé chaldéen. Une étude récente[1] paraît avoir établi que l'idée maîtresse du gnosticisme, ou, pour mieux dire, une doctrine capitale des sectes gnostiques, remonte à cette source orientale. On doit se demander si le mithriacisme, que ses origines rattachent directement à la Mésopotamie, n'y a pas puisé davantage encore. Certainement l'ensemble du système métaphysique que l'on peut tirer des restes des Λόγια Χαλδαϊκά, paraît différer beaucoup de la théologie ou théosophie professée par les mages perses. Beaucoup des opinions auxquelles on donne communément pour auteurs les *Chaldaei,* n'ont même aucun rapport avec une religion quelconque, mais les croyances mithriaques offrent néanmoins bien des coïncidences partielles avec les doctrines dites chaldéennes, et nous serons souvent amenés à invoquer celles-ci, ne fût-ce que comme terme de comparaison.

La magie antique se rattache par des liens encore plus étroits peut-être que l'astrologie aux mystères de Mithra. Le nom même de cette science occulte n'est-il pas dérivé de celui des prêtres perses[2]? Nous pouvons, fortune rare, l'étudier dans des textes auxquels les byzantins n'ont fait subir aucune amputation : les papyrus nous ont rendu des morceaux étendus de cette littérature superstitieuse, et l'influence du culte mithriaque s'y révèle en plus d'un endroit[3]. Mais il est particulièrement difficile de se servir comme source historique des papyrus magiques. Pour en imposer au vulgaire, les auteurs de ces formules et incantations ont non seulement accolé les noms des divinités les plus étranges mais combiné arbitrairement les conceptions hétérogènes de religions différentes. Dans ces productions charlatanesques, plus que n'importe ailleurs, le syncrétisme individuel s'est donné libre carrière. On ne peut cependant écarter tous ces textes par la question préalable, et notamment ce curieux morceau dont nous donnons un résumé (t. II, p. 55) et où le myste, après avoir invoqué Mithra, pénètre dans les cieux, paraît devoir contenir de précieuses indications sur l'eschatologie mithriaque. Le livre pehlvi d'Artâ Virâf prouve que ces récits de voyages à travers le monde céleste furent connus en Perse comme en Occident. Il nous faut donc essayer, malgré la difficulté d'une pareille étude, de distinguer les éléments qui se sont mêlés dans la composition de ce morceau apocalyptique, ou du moins d'établir ses relations avec les doctrines du mithriacisme. A cet effet, nous commencerons par réunir ce que nous savons des enseignements des mystères iraniens sur la vie future.

Tout d'abord nous rappellerons brièvement quelles étaient les croyances mazdéennes sur le sort de l'âme après la mort[4], car le rôle important qu'elles attribuent à Mithra, rend

---

1) Anz, *op. cit.*

2) Notez le texte de Porphyre cité t. II, p. 42 fr. *g* : Il croit devoir informer ses lecteurs que chez les Perses un mage n'est pas un simple thaumaturge. Cf. Ps. St Jean Chrysostome, t. II, p. 65 : *Magi apud illos non malefici sed sapientes intelliguntur.*

3) Nous avons réuni les passages t. II, p. 55 ss.

4) Voyez, outre les ouvrages généraux, Hübschmann, *Die parsische Lehre vom jenseits und jüngsten Gericht* (Jahrb. für protest. Theologie, V), 1879, p. 216; Williams Jackson. *The ancient Persian doctrine of a future life* (The Biblical World, Août 1896), Chicago, p. 150 sqq. Cf. Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (Jahrb. für prot. Theol., XVIII), 1892, p. 405 ss. — Le sort de l'âme après la mort est exposé avec quelques divergences dans l'Avesta : Vendidad

infiniment probable qu'elles ont été partagées par les adorateurs romains de ce dieu. Suivant ces idées l'âme, ou plutôt l'essence divine qui lui assure l'immortalité (Fravashi), est descendue du ciel, sa première demeure, pour animer le corps de l'homme [1], dont elle se sépare après le décès. Elle reste alors trois jours auprès de la tête du défunt. " A la troisième nuit, quand l'aurore brille et s'allume, que Mithra le bien aimé arrive aux montagnes de sainte félicité et que le soleil se lève [2], „ la personnification de ses propres œuvres apparaît à cette âme sous la figure soit d'une belle jeune fille [3] soit d'une vieille hideuse, et sous la garde de ce génie féminin, elle s'élève jusqu'au pont Cinvât, qui s'appuie sur la montagne Hâraberezaiti, demeure de Mithra [4]. Ses actions bonnes ou mauvaises ont été pesées par le même Mithra, assisté de Rashnu, la Justice, et de Sraosha, l'Obéissance à la loi divine [5]. Le pont se rétrécit jusqu'à n'avoir que l'épaisseur d'un cheveu pour le méchant qui est précipité dans les enfers; il s'élargit pour l'âme du juste, qui franchit aisément ce passage redoutable, assistée par les dieux qui y siègent. De là elle s'élève d'abord dans le lieu des Bonnes Pensées, puis dans celui des Bonnes Paroles, enfin dans celui des Bonnes Actions. Ces trois étages du paradis sont identifiés à la sphère des Étoiles, de la Lune et du Soleil. Les plus parfaites parviennent enfin au séjour de la Lumière infinie [Garôthmân], où réside Ahura-Mazda et où elles mènent une vie bienheureuse [6].

Certains témoignages sembleraient prouver que des idées très voisines de ces croyances étaient reçues dans le mithriacisme. On y enseignait du moins qu'après sa séparation d'avec le corps l'âme immortelle s'élevait au ciel où règne Jupiter-Oromasdès [7], et Julien nous dit positivement que Mithra était chargé de guider dans l'autre monde celle de ses

---

Farg., XIX, 26 (85) à 34 (110) et plus complètement Yasht XXII, 8 (t. II, p. 681, Darm. cf. p. 647) qui se répète en partie Yasht XXIV, 8 (ibid. 681). Le même voyage est raconté plus au long dans les livres pehlvis, Mînôkhard, II, 110 sqq. (p. 16 ss., West), Artâ Virâf Namak c. IV suiv. et XVII, Dâdistan-î Dînik, XXXI s. (II, p. 47 sqq., West). — Des idées analogues avaient cours dans le manichéisme, cf. Spiegel, *Eran. Alterthumskunde* II, p. 277 et Flügel, *Mani*, p. 100 et 340 sqq.

1) Sur la Fravashi et sa préexistence, cf. Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, II, 93 sqq. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 502.

2) Vendid., XIX, 28 (90).

3) Cette croyance a persisté dans le manichéisme, Flügel, *Mani*, p. 100 [la note 288 est erronée]. Suivant le Mînôkhard (II, 124), cette jeune fille ne se présente à l'âme qu'au pont Cinvât.

4) Darmesteter, *Z. A.*, t. II, p. 270, n. 83 et Yasht, X, 50.

5) Mînôkhard, II, 118 ss. (p. 18, West) ... *the mediation of Mitrô and Srôsh and Rashnû and the weighing of Rashnu with the balance of the spirits*, etc. cf. Dâdistan-î-D., XIV, 2-5 (p. 33, W.), [*Mitrô is the account keeper* le compte se fait pendant les trois nuits], XXXI, 11, p. 66 (qui nomme en outre Vohumanô). De même dans le Saddar, I, 4 (p. 258, West) cf. XVIII, 16 (Mihr et Rashnu dressent le compte au pont Cinvat); Artâ, Vîrâf Nam., c. 5 (qui fait intervenir avec Mithra, Râshnu, Vayu [l'air], Arstât [la droiture], etc.). Cf. Darmesteter, *Z. A.*, t. II, p. 153 s., 321 ss. — Allusions à Mithra, juge des morts, dans le Mihir Yasht, X, 93, cf. 124 ?

6) Cette quadruple division du paradis est enseignée dans l'Artâ Virâf Nam., 7-10, le Dâdistan-î Dînik, XXXIV, 2 et le Mînôkhard, VII, 9-11, cf. aussi le Saddar persan, LXXXVII, 9 (p. 352, W.). Elle est conforme aux idées avestiques : Le Yasht XII, de Rashnu, le dieu qui pèse les actions des morts, énumère successivement l'Alborz [Hara berezaiti], la sphère des étoiles, de la lune, du soleil et la Lumière infinie [Darmesteter, *Z. A.*, t. II, p. 491]. Elle est contraire aux théories astronomiques, puisqu'elle place la sphère des étoiles au-dessous de celles de la lune et du soleil.

7) Inscr. d'Antiochus *a*, l. 8 (t. II, p. 89) σῶμα πρὸς οὐρανίους Διὸς 'Ωρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν, εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται. — Voyez aussi l'épitaphe CIL, III, 6384. = Bucheler, *Carmina epigr.*, 1206, qui se termine par les vers : *Corpus habet cineres, animam sacer abstulit aer.* Ce monument portant la représentation d'un Attis funéraire [cf. t. II, Mon., 328, cf. Suppl., p, 526] est peut-être mithriaque.

serviteurs[1]. Ces dogmes sur la vie future, comme celui de la résurrection des morts, ont donc passé au moins partiellement de la Perse en Occident.

Cependant une théorie qui, si elle n'est pas en contradiction absolue avec la précédente, en diffère cependant profondément, est attribuée aux mystères mithriaques par Celse. Suivant lui, les âmes passaient successivement à travers sept portes percées dans les sphères des sept planètes, pour atteindre la huitième sphère, celle des étoiles fixes[2]. C'est une idée souvent exprimée par les auteurs de la fin de l'empire[3], que pour descendre sur la terre et remonter vers le ciel, les âmes traversent les sphères planétaires. On se figurait que chacun de ces astres donnait une de ses qualités ou de ses passions à cette âme qui s'abaissait vers la terre, et l'en dépouillait quand elle s'élevait de nouveau vers les régions supérieures. Cette croyance, qui trahit clairement l'influence des spéculations astrologiques, est attribuée expressément par Servius[4] aux *mathematici,* et il n'est pas douteux qu'elle soit originaire de Chaldée[5].

Le témoignage de Celse, qui est d'ailleurs corroboré par celui des monuments[6], prouve donc qu'à côté des vieilles croyances perses, des idées babyloniennes sur la préexistence et l'immortalité de l'âme s'étaient introduites dans la théologie mithriaque. Nous avons déjà dit, et nous verrons plus complètement dans la suite, que ce mélange de doctrines iraniennes et sémitiques, est habituel dans les mystères.

Mais comment les prêtres de Mithra ont-ils pu admettre à la fois les doctrines perses et babyloniennes sur la vie future? Il n'est pas admissible que sur ce point capital de l'eschatologie, ils aient, comme dans certains détails d'interprétation des monuments, enseigné simultanément ou successivement deux théories contradictoires.

Tout d'abord, un fait indubitable c'est que les croyances attribuées par Celse au mithriacisme, étaient fort répandus en Orient. On trouve des idées analogues non seulement chez les gnostiques qui ont pu les emprunter aux mystères perses[7], mais encore chez les man-

---

1) Julien, fr. *b* (t. II, 19), cf. fr. *c*.

2) Tel paraît être le sens du passage, cf. t. II, p. 31. Voyez aussi sur ce passage de Celse, *infra*, ch. v, § 6.

3) Les textes ont été réunis par Lobeck, *Aglaophamus*, p. 932 sq., voir en outre Kroll, *De oraculis chaldaicis*, 1894, p. 47, 63 et 76. Notez (p. 63) l'expression des *Orac. chald.* ἑπταπόρος βαθμίς analogue à l'ἑπτάπυλος κλίμαξ de Celse (t. II, p. 3, l. 7), cf. Anz, *op. cit.*, p. 87, n. 2, p. 89. — Ces théories ont été admises par Porphyre dans son système philosophique : l'âme descend sur la terre à travers les sept sphères planétaires, cf. Stobée, *Eclogae*, II, 388 (II, p. 171, ed. Wachsmuth); elle quitte ses vêtements en remontant vers le ciel, *De Abstin.* I, 31 (109, 15 ss., Nauck). Comparez aussi ce que dit Firmicus Maternus, *Mathes.*, I, 5, 9.

4) Servius, *Ad Aen.*, VI, 114.

5) Cette origine, soupçonnée par Lenormant, *Commentaire de Bérose*, 1871, p. 359, qui a mis en rapport l'échelle de Celse avec la tour à étages de Borsippa et avec l'échelle de Jacob, a d'abord été reconnue par Gruppe, *Culte und Mythen*, I, p. 665. Il en a rapproché le mythe d'Ištar qui, en descendant aux enfers, perd successivement les diverses parties de sa parure (cf. Jeremias, dans Roscher, *Lexikon*, t. III, p. 258 ss). Le même auteur a déjà signalé (*Bursian's Jahrbericht*, LXXXV, p. 266) les croyances analogues dans la religion mandéenne (cf. Brandt, *Die mandäische Religion*, 1889, p. 74). Plus récemment M. Anz, qui reconnaît dans cette doctrine « *die gnostisch-mandäische Zentrallehre* » [*op. cit.*, p. 86] est arrivé, indépendamment de M. Gruppe, à une conclusion analogue, fondée sur une solide argumentation.

6) Cf. ci dessous, ce qui est dit ch. 5, § 6, à propos des sept portes dessinées dans le mithréum d'Ostie. — La théorie des sept cieux est très répandue dans tout le monde ancien. M. Charles a cherché à en retracer l'histoire dans son introduction à Morfill, *The book of the secrets of Enoch*, Oxford, 1896, p. xxx ss.

7) M. Anz (p. 83, n. 1) repousse à tort cette hypothèse. Évidemment les gnostiques n'ont pas pu emprunter ces doctrines aux mystères mithriaques d'Occident, mais bien à la religion des mages d'Asie Mineure. — Ces

déens[1]. Quant à leur origine, M. Anz a rendu récemment très vraisemblable qu'elles étaient le résultat d'une transformation des vieilles doctrines babyloniennes effectuée sous l'influence du mazdéisme[2]. Les auteurs de ce syncrétisme sont, selon toute probabilité, les mages établis dans la vallée de l'Euphrate, ancêtres du clergé mithriaque : ils abandonnent ou relèguent au second plan l'idée d'un pont céleste que les âmes doivent traverser; ils rejettent aussi la division du ciel en trois étages : ces théories étaient en opposition avec le système astronomique qu'ils avaient appris à connaître. Ils remplacent le passage du pont par celui de sept portes, conformément aux conceptions babyloniennes. Mais ces portes mènent non pas, comme le pensait la vieille religion chaldéenne, aux enfers, mais au ciel d'Ormuzd à travers les sphères des planètes.

Ces idées orientales semblent avoir intéressé de bonne heure les philosophes grecs. Le mythe auquel Platon à la fin de sa république[3] donne pour auteur Er l'arménien, présente avec elles des analogies qui ont déjà frappé les commentateurs antiques. Pour l'épicurien Colotès, il faut substituer au nom d'Er celui de Zoroastre, pour le platonicien Cronius, Zoroastre est le disciple d'Er[4]. Quelle que soit la valeur de ces explications, elles établissent tout au moins ce fait que dès l'époque de Colotès (IIIe s. av. J.-C.) on savait que la théorie du jugement des âmes après la mort et de leur passage à travers les sphères planétaires était professée par les mages de Babylone, dont le maître supposé était Zoroastre[5].

Il paraît certain que dans les mystères romains, héritiers de cette eschatologie chaldéo-perse, les sept sphères répondaient aux sept grades d'initiation aux mystères. Suivant leur degré de perfection les âmes s'élèvent de plus en plus haut dans les espaces supérieurs[6]. Les plus pures pénètrent seules au-dessus du septième ciel dans une huitième région, séjour de la Lumière infinie, où réside Oromasdes. Pour pouvoir franchir les portes qui, selon la doctrine reçue, séparaient ces cercles célestes, il fallait connaître le mot de passe que seuls les initiés avaient appris à prononcer[7]. Comme en Perse, Mithra escortait

---

sept portes des cieux se retrouvent dans l'apocalypse de Baruch (c. 2 ss.) dont nous reparlerons plus bas. Sur leur rapport avec les sept cieux mentionnés dans la littérature chrétienne, cf. *Apoc. of Baruch*, ed. Robinson, Introd., p. LVII sqq.

1) Cf. *supra*, p. 16, n. 1 et Anz, *op. cit.*, p. 70 sqq. — M. Brandt, *Jahrb. f. prot. Theol.*, XVIII, p. 415, a tort, à mon sens, de faire dériver le chiffre des huit *matartas* mandéens des théories iraniennes. Les passages du Saddar qu'il invoque sont en contradiction avec l'ancienne théorie exposée dans l'Avesta et dans les livres pehlvis,

2) Anz, *op. cit.*, p. 86 sqq.

3) P. 614 B sqq. en particulier 616 E.

4) Proclus, *Comm. in Remp Plat.*, ed. Schöll, p. 59 sqq.

5) Cf. *supra*, p. 9.

6) C'est au fond la théorie de l'*Arta Virâf Namak*, c. 4 sqq. : Chacune des zones célestes correspond à une perfection plus complète.

7) Cf. Arnobe, II, 62, *Magi spondent commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare*, cf. II, 13. *Quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant.* Notez que les formules doivent ici être prononcées quand l'âme remonte dans les cieux, non pas comme dans le Livre des Morts ou les tablettes orphiques [Kaibel, *I. Sic. It* 642) lorsqu'elle descend dans le monde inférieur. Les sept portes, dont chacune est gardée par un ἀρχών, qui ne l'ouvre, que si l'on prononce certains mots magiques, se retrouvent dans les doctrines des ophites et d'autres gnostiques (Anz, *l. c.*, p. 10 ss.). Un écho lointain de ces doctrines se répercute encore dans les hymnes de Synésius (III, 61C ss.).

les âmes de ses fidèles dans cette ascension périlleuse, et, dieu de la justice, il récompensait chacun suivant ses mérites. Cette " médiation de Mithra „ dont parlent les livres pehlvis [1], avait probablement été confondue avec la théorie chaldéenne, suivant laquelle le Soleil attire les âmes des défunts vers les sphères supérieures [2].

Le point capital de l'exposition de Celse, que nous venons de commenter, est confirmé par Porphyre. Celui-ci nous affirme que les Perses, lorsqu'ils initient le néophyte dans l'antre mystique, lui enseignent " la descente des âmes ici-bas et leur départ en sens inverse „ [3], et un souvenir confus de la même tradition se retrouve chez le moine Nonnus qui, à propos des épreuves mithriaques, parle d'une " hypobase „ et d'une " anabase „ [4]. Mais Porphyre ajoute que le ciel a deux portes, celle du Cancer et celle du Capricorne, et que les âmes descendent par la première et remontent par la seconde [5]. Il fait entendre, quoiqu'il ne le dise pas expressément, que ces doctrines étaient celles des sectateurs de Mithra, et on ne peut supposer qu'il leur attribue gratuitement ici des théories platoniciennes [6]. Dans un autre passage [7], sans s'inquiéter de la contradiction apparente entre les deux doctrines, il prête, sur la foi de Pallas, aux sectateurs de Mithra la croyance à la métempsycose. Cette idée est tout à fait étrangère à la religion perse, et par suite, Windischmann a considéré comme absurde l'affirmation de Pallas [8]. Mais la théorie de la métempsycose était sous l'empire soutenue par de nombreux défenseurs [9], on la voit acceptée à la fois dans les oracles chaldéens [10] et dans le manichéisme [11], et il serait imprudent d'affirmer qu'elle n'avait pas pénétré dans les mystères mithriaques [12]. Les

---

1) Minôkhard, II, 118 (p. 18, West), cf. *supra*, p. 38, n. 1.

2) Julien fr. *c* (t. II, p. 20 avec la note). Orat., IV, p. 152 A, 158 C; Or., V, p. 172 C; Proclus, *Hymn*., I, 34, ψυχῶν ἀναγωγεῦ. Cf. Kroll, *De orac. chald.*, p 17, 47 ss. — D'après une autre théorie astrologique, l'âme descend sur la terre à travers le Soleil, remonte à travers la Lune, cf. Firm. Maternus, *Mathes* I, 5, 9. *Cui (animo) descensus per orbem Solis tribuitur, per orbem vero Lunae praeparatur ascensus;* d'après Lydus, *De mens.*, IV 3 (p. 52, 10, Bonn) l'hiérophante Prétextat (cf *Inscr.*, n. 14) aurait dit que Janus τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χόρον ἀποπέμπει, et les Manichéens enseignaient selon Épiphane, *Haeres*, LXVI, 52 (t. III, p. 73, Dind.) ὅτι ἐκ τῶν ψυχῶν ὁ δίσκος (τῆς σελήνης) ἀποπίμπλαται, cf. Flügel, *Mani*, p. 100. — Ces idées étaient populaires à Rome dès le IIIe siècle, comme le prouve un passage de Commodien qui dit : *De Sole et Luna* (*Instruct.*, I, 8). *Vos autem seducunt sacerdotes... Numina qui dicunt aliquid morituro prodesse.*

3) Porphyre. Extrait *a* (t. II, p. 39).

4) Nonnus, fr, *a*, l. 5 (t. II, p, 27). — Il est à noter que la *catabase* mithriaque, sur laquelle Lajard a longuement disserté, n'est mentionnée nulle part.

5) Porph., fr. *e* (t. II, p. 41) et la note.

6) Cf. ce qui est dit plus bas (ch. v, § 2), à propos des clefs du dieu léontocéphale. — Dans Platon (Rep. 614 C), le ciel et la terre sont pareillement percés de deux portes pour la montée et la descente des âmes.

7) Cf. t. II, p. 42, l. 15, Porph. fr. *g*.

8) Windischmann, *Mithra*, p. 66. *Durch Seine Einmischung der Lehre von der Seelenwanderung erregt (das Buch von Pallas) kein günstiges Vorurteil für die Kritik semes Urhebers.*

9) Cette doctrine a été propagée sous l'empire par les néopythagoriciens et elle est défendue par certains néoplatoniciens, mais elle est d'origine non pas philosophique mais religieuse (cf. Zeller, *Philos. Gr.* I, 5e éd., p. 56 s.) elle ne disparut jamais de la théologie des mystères païens (cf. Lucien, *Alexander*, 34, 40). — Le renseignement de Porphyre est peut-être emprunté à Cronius (cf. *supra*, p. 26, n. 3), car nous savons que ce philosophe enseignait la transmigration des âmes. (Zeller, *Philos. Griech.*, V, 3e ed. p. 222, n. 3).

10) Cf. Kroll, *De Orac. chald.*, p. 61-62.

11) Epiphan., LXVI, 55 (t. III, 76 Dind.) ; Flügel, *Mani*, p. 101 et note 297, p. 348.

12) Elle est acceptée, grâce à une interprétation subtile, par Salluste le philosophe (*De diis*, c. 20), l'ami de Julien.

Acta Archelaï nous montrent des prêtres de Mithra discutant la question de savoir : *quo et quomodo animae discedant et qualiter revertantur in corpora* [1]. On conciliait sans doute, comme le faisaient les manichéens, la métempsycose avec le dogme de l'ascension des âmes vers le ciel, en réservant ce sort bienheureux à celles des justes, et en imposant le passage à travers les corps des animaux à celles qui étaient souillées par le péché.

Maintenant que nous avons déterminé dans la mesure du possible quelles étaient en réalité les doctrines mithriaques sur la vie future, reprenons notre papyrus magique, où elles seraient prétendûment révélées. Ce morceau, sorte de guide des voyageurs dans l'autre monde, suppose certaines conceptions générales qui ont probablement été reçues dans les mystères perses. La croyance qu'une initiation particulière ouvrait à l'âme humaine l'entrée du ciel[2], et que la connaissance de certaines formules lui conciliait les puissances divines, était certainement partagée par les fidèles de Mithra, mais elle était accréditée aussi parmi ceux d'autres cultes. Pareillement, l'idée que le paradis est un séjour brillant et lumineux, celle qu'une " amère et inexorable nécessité „ [3] fait descendre les âmes du ciel sur la terre, celle que l'homme, comme l'univers, est un composé des quatre éléments[4], ont probablement été adoptées par le mithriacisme, mais elles ne lui sont nullement particulières. Un emprunt plus spécial aux théories chaldéo-perses c'est la pensée que le " monde des dieux „ est clos par des portes de feu, qui ne s'ouvrent que pour les sages et les purs [5], et que ces dieux montent et descendent à travers le disque du soleil [6]. On trouvera dans certains détails [7] ou certaines expressions [8] la trace des doctrines astrologiques, ou même l'influence des représentations du dieu tauroctone[9]. Mais, dans son ensemble, cette description fantastique du monde céleste ne répond nullement à celle que nos sources nous font du paradis mithriaque, divisé en sept zones superposées. De même, dans les noms qui sont donnés aux dieux, et dont je n'ai pas la prétention de fournir l'étymologie, je n'ai découvert aucune analogie avec les appellations perses ou même chaldéennes [10], mais par contre, ils fournissent la preuve évidente d'une influence judaïque [11]. Je suis persuadé que l'auteur

---

1) Cf. *infra*, p. 45, n. 1.

2) V. 475, ἀθανασίας ἀξίῳ μύστῃ. Cf. la formule taurobolique *in aeternum renatus* (Inscr. n° 17).

3) V. 605, ἕνεκα τῆς κατεπείγουσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης, cf. 526, 534. — Sur l'Ἀνάγκη voyez ci-dessous ch. v, § 3.

4) Vv. 488 sqq. 505, 714 sqq. — Sur les éléments, cf. ci-dessous ch. v, § 3.

5) La première dans le disque [du soleil ?] ferme le monde des dieux (v. 584 cf. 624). D'autres sont nommées v. 662.

6) V 545, cf. *supra*, p. 40, n. 2.

7) Ainsi la prédilection pour le nombre 7, celui des planètes : V. 620, τοὺς ζ' ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου ; v. 664, ζ' οὐρανοῦ τύχαι, et 674, ζ' ... πολοκράτορες.

8) V. 651, τὸ τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὡρονόμον ; v. 672, ἡλίου μεσουρανοῦντος.

9) Le dieu de l'Ourse, v. 697, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ ἀναξυρίσι, cf. t. II, p. 56. — Par contre les vierges à visage de serpent et les sept jeunes gens à tête de taureau n'ont rien de mithriaque.

10) Voici par exemple les noms des sept πολοκράτορες — qu'il est impossible de mettre en rapport avec les Amshaspands — v. 687 sqq. : Αιερωνθι — Μερχειμερος — Αχριχιουρ — Μεσαργιλτω — Κιχρωαλιθω — Ερμιχθαθωψ — Εορασιχη.

11) V. 593, Ἰάω — V. 595, Πίπι [sur ce nom, fausse lecture de Iahvé, cf. Nestle, *Berl. Philol. Wochenschr*, 1897, p. 1469]. — V. 599, Σανχερωβ n'est pas autre chose que l'hébreu Sancherib (Sennachérib, le nom chaldéen est Sînachê-irbâ). — V. 591, Σεμεσιλαμ = soleil éternel ? (cf. Siebourg, *Jahrb. Ver. Alt. fr. Rheinl.* CIII, 1898, p. 144).

de ce galimatias triple n'avait, malgré les airs de profondeur qu'il affecte, qu'une connaissance très superficielle des mystères iraniens.

En général, les titres sonores qui ont été insérés dans cette littérature magique, ne sont destinés qu'à donner l'apparence d'une antiquité vénérable à des élucubrations récentes. Elles ne prouvent rien pour l'origine du contenu de celle-ci. De ce que Zozime l'alchimiste[1] invente pour la pierre philosophale le nom de μιθριακὸν μυστήριον on ne conclura pas que les *spelaea* aient servi de laboratoires aux adeptes de l'art sacré.

Si quittant le domaine obscur de la superstition païenne, nous recherchons les traces laissées par les croyances perses dans les œuvres chrétiennes, nous serons arrêtés par des difficultés d'un autre ordre. Nous n'avons pas à craindre ici que le nom de Mithra soit mis en tête de morceaux qui sont totalement étrangers à son culte, mais plutôt, que des mythes ou des théories en réalité mithriaques soient placées sous le patronage de saints, de prophètes ou de Pères de l'Église. Ainsi l'on a supposé que la légende de St Georges de Cappadoce n'était qu'une transposition de celle du dieu invincible, hypothèse qui ne me semble d'ailleurs nullement démontrée[2]. A la littérature hagiographique se rattachent d'autres écrits, où l'influence iranienne est plus sensible, je veux parler des récits sur la venue des mages à Bethléem. Un fragment d'un commentaire attribué à St Jean Chrysostome, où l'on nous montre les mages perses attendant dans une grotte du mont de la Victoire *(mons Victorialis)* l'arrivée du Messie[3], trahit clairement l'action des idées mazdéennes ou pour mieux dire mithriaques. Ce morceau n'était certainement pas isolé dans la littérature apocryphe, mais il faisait partie d'un groupe nombreux d'écrits aussi intéressants que mal connus. Entre la religion perse et le christianisme, malgré leur hostilité réciproque, certains essais de conciliation ne manquèrent pas de se produire. Le récit des évangiles[4] d'après lequel les mages d'Orient guidés par une étoile, s'étaient rendus à Bethléem pour y adorer l'enfant Jésus, quel qu'en soit le caractère primitif, fut habilement utilisé par ceux qui prétendaient mettre d'accord Zoroastre et le Christ. On alla jusqu'à soutenir en Orient que Zoroastre avait anciennement prédit la venue du Messie et le prodige qui l'annoncerait[5]. Suivant l'opinion la plus accréditée, les mages étaient venus de la Perse, et dans la sculpture chrétienne, ils portent encore régulièrement le costume qui auparavant avait été prêté à Mithra[6]. L'épisode miraculeux raconté par St Matthieu donna naissance à une série d'ouvrages où des croyances mazdéennes se combinaient étrangement avec les traditions de l'Église[7].

1) Cf. t. II, p. 52.

2) Cf. t. II, p. 72 et suppl. p. 461. Sur les souvenirs locaux conservés dans certains actes de saints, cf. *supra*, p. 30, n. 5.

3) Cf. t. II, p. 65 et la note p. 66.

4) Matth. II, 1-18. Cf. Pseudo-Matth. c. XVI-XVII (*Evangelia apocrypha*, ed. Tischend., 1876, p. 83).

5) Certains passages ont été déjà signalés par Hyde, *Relig. Vet. Pers.*, p. 388 ss., un plus grand nombre par Gottheil, *op. cit.* [p. 32, n. 4], p. 27 ss. Voyez aussi l'Évangile arabe de l'enfance, c. VII (p. 183. Tischend.). « Les mages arrivèrent de l'Orient à Jérusalem, comme l'avait prédit Zerdusht [Zoroastre] », et Clément d'Alexandrie I, 359, n. 5, ed. Potter.

6) Cf. *infra*, chap. V, § 12.

7) Un morceau qui existe peut-être encore au complet dans quelque recueil hagiographique, serait particulièrement curieux à cet égard. Je n'en connais qu'un court résumé inséré dans le ménologe de Basile (t. II, p. 57, au 25 décembre) et dans d'autres synaxaires. Il faut se souvenir, pour en saisir la portée, que Balaam est, suivant une tradition généralement acceptée, un autre nom de Zoroastre (cf. *infra*, p. 44, n. 2). Voici le som-

Beaucoup sans doute de ces œuvres suspectes ont été détruites par la censure orthodoxe, mais une heureuse fortune nous a conservé au moins des extraits de l'une d'entre elles dans une compilation très répandue au moyen âge, et dont l'origine n'a pas encore été suffisamment élucidée, la Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων[1]. Ils y forment une digression (p. 160 à 168) dont l'idée fondamentale consiste à voir dans le christianisme le successeur désigné du mazdéisme. Comme dans le Pseudo-Jean Chrysostome, les mages en vertu de leur science de l'avenir, ont depuis toujours pressenti la venue du Messie (p. 160, l. 14). Celle-ci est annoncée par des prodiges étranges dans le temple du grand roi : ce sont les dieux perses eux-mêmes qui saluent dans le Christ leur maître (p. 166, l. 10). La nouvelle religion ne diffère point au fond de l'ancienne car Jésus n'est autre que le Soleil, roi des dieux[2]. Cette dernière conception, comme bien d'autres détails, paraît indiquer que le rédacteur de ce conte merveilleux a connu le mazdéisme sous une forme analogue à celle qu'il avait prise dans les mystères de Mithra[3].

D'autres œuvres, qui tendaient soit à propager le christianisme parmi les adeptes du magisme, soit à amener une fusion entre les doctrines des deux religions, reçurent la forme d'apocalypses[4]. Quelques-unes de ces prétendues révélations furent mises sous le nom de

---

maire qui en est donné dans le *Cod. Ambros.* B. 74 Sup. *saec. XI*, f. 67r, dont le texte s'écarte de celui du ménologe :

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ (sc. 25 décembre) ἡ τῶν μάγων προσκύνησις.

Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις γέγονέ τις Βαλαὰμ ἐκ τῆς τῶν Περσῶν χώρας ὁρμώμενος καὶ ἐμαντεύσατο καὶ ἄλλα μὲν πολλὰ καὶ δὴ καὶ τοῦτο· ὅτι ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακὼβ καὶ θραύσει τοὺς ἄρχοντας Μωάβ. ἔχοντες οὖν οἱ λοιποὶ μάντεις καὶ μάγοι τὴν τοιαύτην προφητείαν κατὰ διαδοχὴν περιῆλθε καὶ εἰς τοὺς μετέπειτα μάγους ὁμοῦ καὶ βασιλεῖς τῶν Περσῶν τρεῖς ὄντας. καὶ παρετηροῦντο πότε ἴδωσιν ἀστέρα τοιοῦτον. ὡς ἀστρολόγοι οὖν ἰδόντες τὸν τοῦ Χριστοῦ ἀστέρα ὅτι οὐκ ἐποίει τὴν πορείαν ὡς οἱ λοιποὶ ἀστέρες ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δύσιν ἀλλ'ὡς πρὸς μεσημβρίαν, γνόντες ὅτι γέννησιν μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ βασιλέως δηλοῖ, ἄραντες μετὰ τῆς πρεπούσης ὑπηρεσίας ἠκολούθησαν τῷ ἀστέρι· καὶ ἐλθόντος τοῦ ἀστέρος καὶ στάντος ἐπάνω τοῦ σπηλαίου, ἐν ᾧ ἦν τὸ γεννηθὲν παιδίον, εἰσῆλθον ἔνδον καὶ ἰδόντες τὴν μητέρα τοῦ παιδίου καὶ αὐτὸ κειμένον ἐν τῇ φάτνῃ καὶ καταπλαγέντες προσεκύνησαν· καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ χρυσὸν καὶ λιβάνον καὶ σμύρναν· καὶ οὕτως χρηματισθέντες ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου ὑπέστρεψαν μετὰ χαρᾶς εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

1) Des extraits en ont été publiés anciennement, cf. Usener, *Religionsg. Untersuch.*, 1889, I, p. 33 ss. Le texte entier a été édité par Vassiliev, *Anecdota graeco-byzantina*, Moscou, 1893 et par Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, Francfort, 1894, p. 152 ss. [nous citons d'après ce volume]. Une nouvelle édition commentée est annoncée dans les *Texte und Untersuchungen* de Harnack. Il est à espérer qu'elle éclaircira les nombreuses questions que soulève cet étrange récit. Dans l'attente de cette nouvelle publication, nous nous bornons ici aux indications indispensables.

2) P. 166, 21. Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ τὸ περσικὸν κράτος ἀνέθηκεν. — Cf. ce qui est dit Deuxième partie, ch. VI du *Sol iustitiae*.

3) Un premier indice de cette influence est fourni par le nom de Μιθροβάδης donné à l'un des mages p. 163, 24, cf. 186, 12 ; 192, 2. Nous reviendrons sur d'autres particularités à propos des divinités auxquelles elles se rapportent. Contentons-nous de noter que tous les dieux nommés dans ce texte ont été honorés dans les mystères : Héra, p. 160, 19 sqq., Πήγη, 161, 12 sqq., Ἥλιος, Διόνυσος, 163, 14. — Le mariage de Soleil et la Source rappelle l'union de *Ignis aeternus* et de la *Fons perennis*.

4) Suivant Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 15, 69, la secte des Prodiciens aurait eu des livres non canoniques (βίβλους ἀποκρύφους) de Zoroastre le Perse. — Porphyre, *Vita Plot.*, 16, parle des gnostiques

Zoroastre, d'autres oracles circulaient sous celui d'Hystape ou celui d'Hostanès [1]. Mais le caractère de ces auteurs supposés pouvait exciter chez les fidèles une certaine défiance. Il sembla préférable, pour que ceux-ci acceptassent les croyances mazdéennes, de les faire recommander par un prophète authentique et, pour des raisons qui nous échappent, on identifia Zoroastre à Baruch [2].

L'apocalypse grecque de Baruch n'a été jugée que tout récemment digne d'être publiée quoique sa rédaction primitive remonte à une époque très ancienne, probablement jusqu'au IIe siècle de notre ère [3]. Elle introduit au milieu de théories cosmologiques fort curieuses des conceptions qui offrent avec celles du mithriacisme une ressemblance qui ne saurait être fortuite [4]. Il est certain que l'auteur qui a pris ici le masque de Baruch, a largement puisé dans la mythologie iranienne, telle qu'elle était transmise dans les mystères [5].

Souvent aussi certains côtés des croyances, certains détails des représentations des mystères perses, pourront être éclairés par une comparaison avec les doctrines manichéennes. Bien que le manichéisme, œuvre personnelle d'un réformateur, fût constitué d'une façon très différente de la religion mithriaque, il était né, comme elle, en Babylonie du mélange du vieux culte chaldéen avec le parsisme. Peut-être même avait-il subi directement son influence. Dans les *Acta disputationis Archelai cum Manete,* l'évêque de Mésopotamie va jusqu'à appeler son adversaire *sacerdos Mithrae* [6], et le même ouvrage rapporte une ancienne tradition suivant laquelle Térébinthe, le précurseur de Manès, aurait soutenu, pendant son séjour en Perse, de longues controverses contre Parcus et Labdacus, deux prêtres

romains προφέροντες ἀποκαλύψεις Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ [cf. Arnob, *Adv. nat.*, I, 52] et déclare ensuite que ces ouvrages apocryphes sont l'œuvre de ces hérétiques. Cf. Harnack, *Gesch. Altchr. Lit.*, I, 163, 173, 662, 932 et *supra*, p. 32, n. 4.

1) Sur l'apocalypse d'Hystaspe, cf. *supra*, p. 33, note ; cf. aussi Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, s. v. ܘܫܬܣܦ, col. 1070. Pour Hostanès, voyez Coxe, *Catal. codd. bibl. Bodleian.*, I, p. 76, n° ιε' et Freudenthal, *Rhein. Mus.*, XXXV, p. 418, extrait de gnomologes : Ἰστάνου ou Ἀστάνου (l. Ὀστάνου) φιλοσόφου· Τιμήσομεν τὴν Μαρίαν καλῶς κρύψασαν τὸ μυστήριον.

2) Gottheil, *op. cit.*, p. 27 ss., 37; cf. Payne-Smith, *Dictionary, s. v.* ܒܪܘܟ, col. 613. — On trouve aussi, même chez les Pères grecs, Balaam identifié à Zoroastre, cf. Gottheil, *l. c.*, p. 27 ; Payne-Smith, *s. v.* ܒܠܥܡ, col. 539; Harnack, *Gesch. Altchrist. Lit.*, I, p. 856.

3) Montague Rhodes James, *Apocrypha Anecdota*, t. II (*Texts and Studies* de Robinson, vol. V) Cambridge, 1897, p. 84 ss. Sur la date, cf. James, *Introd.*, p. VI. — Une version slave est traduite en allemand par Bonwetsch, *Nachrichten Ges. der Wissensch. Göttingen, Philol. hist. Klasse,* 1896, p. 92 ss. — Des autres ouvrages attribués à Baruch (cf. Bonwetsch, p. 92 s.; Charles, p. XVI sqq.), aucun ne semble avoir le même caractère. Notamment l'apocalypse de Baruch conservée en syriaque (traduite par Charles, Londres, 1896), est entièrement juive; cf. Schürer, *Gesch. des Jüdischen Volkes*, II², p. 638 sqq.

4) Nous les signalerons à propos des croyances mithriaques dont elles se rapprochent. Voyez ci-dessous (ch. V) les passages cités à propos du serpent qui entoure Oceanus, du char Soleil, du couronnement de Sol, de la signification mythologique du Phénix et du coq.

5) Certaines de ces croyances se retrouvent dans " *Le livre des secrets d'Énoch* " dont nous n'avons conservé qu'une traduction slavone, mais qui remonte à un original écrit à Alexandrie au commencement de notre ère (Morfill and Charles, *The book of the secrets of Enoch*, Oxford, 1895, p. XXVI). Voyez notamment ce qui est dit du soleil, c. XIV-XV (= Baruch, c. 6-9; cf. James, p. LXIII ss.). — On trouve dans ce livre d'autres traces des idées mazdéennes, cf. c. LVIII, 1, et la note p. 74; c. XI, 3, et surtout (p. 12): les quatre étoiles qui commandent aux milliers d'autres sont connues de tous les iranisants (Cf. Bundahish, II, 7 [p. 12, West]; Avesta, Siroza 13 [II, p. 300, tr. Darmesteter], etc. et Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, 73).

6) Cf. Hégémonius, t. II, p. 16.

de Mithra, qui auraient réfuté ses erreurs [1]. Quand bien même cette légende serait entièrement controuvée, il n'en subsiste pas moins ce fait que l'auteur de la *Disputatio* — il vivait sans doute au IVe siècle, — croyait à des rapports anciens entre le mithriacisme et le manichéisme. De plus, le second a supplanté le premier dans l'empire d'occident [2], et en recueillant sa succession, il a probablement hérité bon gré mal gré d'une bonne partie de ses doctrines. Il existe donc un double motif pour mettre en parallèle chaque fois, que faire se peut, les croyances manichéennes et mithriaques, afin d'expliquer les unes par les autres. Les écrits des pères de l'Église contre la secte puissante qui troublait à leur époque le monde romain, peuvent ainsi devenir une source inattendue de renseignements sur la religion perse qui l'y avait précédée [3].

Les renseignements que nous avons réunis sur les restes de traditions mazdéennes conservés dans la littérature païenne et chrétienne de l'empire, n'ont aucunement, nous le répétons, la prétention d'être complets. Nous espérons, au contraire, qu'une étude plus attentive de cette double littérature y fera découvrir de nouveaux points de contact avec les doctrines mithriaques, et permettra d'élucider bien des détails, qui demeurent encore obscurs pour nous.

III

Avant de passer à l'examen des textes épigraphiques, il nous reste à dire quelques mots des noms théophores dérivés de Mithra qui se rencontrent en assez grand nombre dans les auteurs et dans les inscriptions [4]. Ils peuvent nous fournir sur l'extension et même sur le caractère de son culte des indications utiles, mais c'est surtout en invoquant ces preuves linguistiques qu'il faut ne point se fier aux apparences et se garder de conclusions hâtives. De la présence de personnages appelés Mithrès dans l'île de Théra et à Athènes, on s'est empressé de conclure que les mystères perses avaient pénétré dès l'époque hellénistique dans les Cyclades et en Attique [5]. Un peu plus de réserve n'eût pas été superflue. En réalité

---

1) *Acta Disput.*, c. 52 (Routh, t. V, p. 188). *Babyloniam petiit, quae nunc provincia habetur a Persis, quaeque abest nunc a locis nostris itinere dierum et noctium ferme sex. Parcus vero quidam propheta et Labdacus, Mithrae filius, arguebant eum mendacii et erat iis quotidie animosa exaggeratio* (*certatio* Vatic.) *de huiusmodi negotio. Sed quid plura? Licet frequentius obiurgaretur, tamen nuntiabat eis quae ante seculum essent et de sphaera et de duobus luminaribus mysteria* (*myst.* omis Cas.), *sed et quo et quomodo animae discedant et qualiter revertantur in corpora, et alia huiuscemodi, et horum nequiora, id est bellum commotum esse Deo in principiis ut ipse propheta crederetur.* Les mots *Mithrae filius* sont une fausse traduction. Deux écrivains qui ont eu sous les yeux l'original grec des *Acta*, permettent de la corriger : St Epiph., *Adv. Haeres.*, LXVI, 3 (t. III, p. 20 Dind.), ἐν τῇ Περσῶν χώρᾳ ... τοῖς τοῦ Μίθρα νεωκόροις τε καὶ ἱερεῦσι τοῦ εἰδώλου, προφήτῃ τινὶ Πάρκῳ καὶ Λαβδάκῳ σωζητήσας περὶ τῶν δύο ἀρχῶν, καὶ μὴ δυνηθεὶς μηδὲ κἂν πρὸς τοὺς τῆς εἰδωλολατρείας πρυτάνεις διαλεχθῆναι, ἀλλ' ἐλέγχ : καταστὰς παρ' αὐτῶν καὶ τὸ αἶσχος ἀπενεγκάμενος ... τέθνηκε. — St Cyrill., *Catech.*, VI, 13 (p. 93 ed. Milles), ἀλλ' εἶχεν ἐκεῖ (sc. en Perse) καὶ τοὺς ἀνταγωνιστάς. τοὺς τοῦ Μίθρα καὶ πολλῶν λόγων κινουμένων καὶ διαπληκτισμῶν ἠλέγχετο... — Ces passages ont été omis par oubli dans notre collection de textes relatifs à Mithra.

2) Cf. Deuxième partie, ch. VI fin.

3) Voyez ci dessous ch. V, § 4, à propos d'Atlas et les passages cités à l'index s. v. Manichéisme.

4) Ils sont réunis t. II, p. 75 ss. ; p. 464 ss.

5) Preller, *Ueber Oropos und das Amphiareion* (Ber. Sächs. Gesells. Wiss., IV), Leipzig, 1852, p. 186, qui a été suivi et même dépassé par Preller, *Röm. Mythol.*, II³, p. 411, et Réville, *Relig. rom. sous les Sévères*, p. 63.

l'usage, même fréquent, dans telle ou telle contrée d'un nom composé avec celui d'une divinité, ne suffit pas à établir que celle-ci y ait été honorée. Son emploi peut être dû à des causes très indirectes. Le nom de Mithridate se répandit dans les villes grecques d'Asie après les conquêtes du célèbre roi de Pont, comme celui de Napoléon apparaît en France depuis le premier empire. Les Mithrès se sont certainement multipliés après que l'un d'eux [nº 66], qui était d'origine syrienne, fut devenu l'intendant de Lysimaque et l'ami d'Épicure. D'ailleurs l'examen même de la liste que nous avons dressée, prouve avec quelles précautions l'on doit s'en servir. On trouve des Mithrès prêtres de Dionysos et de la ville de Rome, un autre était épicurien, et un dernier assistait au concile de Nicée comme évêque d'Hypépa [1]. Tous les Artémidore n'étaient pas des dévots d'Artémis, ni les Apollodore et les Apollonios d'Apollon. N'avons-nous pas aujourd'hui des Isidore et des Denis, quoique assurément il ne reste à Isis et à Dionysos que peu de fidèles [2]?

L'onomatologie ne peut fournir la preuve certaine qu'un dieu ait été adoré dans une région donnée que dans un seul cas : lorsque les noms théophores, composés directement avec celui de ce dieu, ont été créés sur place, c'est-à-dire lorsqu'ils se rattachent à l'idiome ndigène. On comprend que l'appellation de Mithridate s'étant vulgarisée, on en ait formé, en pays hellénique, un dérivé Μιθριδατιανός, sans connaître Mithra. Mais on ne concevrait pas qu'il existât des mots de formation grecque, tels que le seraient les **Mithroclès*, **Mithrodore*, **Mithrophile*, **Mithrogène*, si le culte de Mithra ne s'était établi chez un peuple parlant la langue à laquelle ils appartiendraient. Inversement on peut dire avec Letronne [3] « que l'absence de pareils mots serait inexplicable si ce dieu étranger avait joué parmi les Grecs le même rôle que les divinités égyptiennes Isis, Sérapis et Ammon, ou les dieux asiatiques Cybèle et Mèn qui tiennent tant de place dans l'*Onomasticon* ». Les nombreux dérivés connus de Mithra sont tous barbares, tous sont probablement d'origine iranienne [4], et ce fait, qui nous montre la place qu'occupait le dieu dans la religion des anciens perses, nous prouve en même temps qu'il n'a jamais conquis beaucoup de fidèles dans les cités helléniques, et confirme à cet égard le silence des écrivains et celui des inscriptions.

1) Cf. t. II, p. 80 ss., nºˢ 77, 83, 84, 66, 81.

2) La persistance des noms païens à l'époque chrétienne est bien connue. J'en ai dit quelques mots pour l'Asie Mineure dans le *Mélanges de l'école de Rome*, t. XV, p. 267.

3) Letronne, *Observations sur l'étude des noms propres grecs*, Paris, 1846, p. 95 [Cf. *Bull. Inst. Arch.*, 1895, p. 344].

4) Cf. les notes, t. II, p. 83 sqq., et 466.

CHAPITRE IV

LES INSCRIPTIONS

L'insuffisance de la tradition littéraire si maigre, si décousue, souvent si indigne de créance, est compensée par la richesse des documents épigraphiques et archéologiques que le culte mithriaque nous a laissés. Les temples souterrains où les mystères étaient célébrés, avaient plus de chance d'échapper aux injures des éléments et à la rapacité des hommes que les sanctuaires des autres dieux, et lorsqu'ils n'ont pas subi dans l'antiquité une destruction violente, ils ont souvent conservé presque intacts sous leurs toitures effondrées et dans la poussière de leurs murailles les autels et les sculptures qui les ornaient. Le nombre de ces monuments, qui grandit avec une rapidité croissante, permet d'espérer que nous arriverons un jour à une connaissance assez précise de la religion dont ils nous révèlent la puissance. Quelle importance n'aurait pas pour l'histoire de ses origines, la découverte dans les montagnes de Cappadoce ou dans la vallée de l'Euphrate de quelque *spelaeum*, centre de réunion des anciens " maguséens „ ?

Mais, afin sans doute de justifier le dicton qui veut qu'on ne prête qu'aux riches, on s'est cru autorisé à rattacher aux mystères mithriaques une série d'inscriptions qui n'ont avec eux que des rapports très éloignés; je veux parler des dédicaces à *Sol invictus*. L'erreur que nous signalons, est si générale que nous ne pouvons nous dispenser d'insister quelque peu sur la nature de cette divinité et le sens de l'adjectif qui la caractérise.

Invictus est la traduction du grec ἀνίκητος. Cette épithète, comme celle d'*aeternus*[1], n'est guère usitée en Occident que depuis le commencement de l'empire, et s'applique presque exclusivement[2] aux divinités sidérales importées de l'Orient. En qualifiant ces dieux

1) Cf. mes " *Dieux éternels des inscr. latines* (Rev. archéol., 1888, I, p. 184 ss.; Pauly-Wissowa s. v. *Aeternus*, t. I, p. 696 et *supra*, p. 41, n. 11, Semesilam.

2) Je ne vois d'autre exception que l'*Hercules invictus* employé comme synonyme d'*Hercules Victor* dès l'époque d'Auguste : Properce, I, 20, 23, *comes invicti iuvenis*, Varron dans Macrobe, III, 12, 6. Sur son culte, cf. Roscher, *Lexikon Myth.*, I, 2901 ss. Les dédicaces à *Hercules invictus* sont fréquentes dans le *Corpus*

d'invincibles, les Syriens et avant eux les Babyloniens[1] pensaient-ils à la renaissance perpétuelle du Soleil et des étoiles qui, après avoir semblé disparaître et périr, renaissent chaque matin ou chaque soir, perpétuellement victorieux de la mort? Ou songeaient-ils spécialement aux planètes qui dans leur course vagabonde passaient au milieu des monstres dont le ciel était peuplé, et toujours aussi éclatantes, semblaient échapper sans cesse à leurs atteintes[2]. Les religions sémitiques nous sont encore trop mal connues pour nous permettre de pénétrer le sens primitif de cette appellation. Une chose est certaine, c'est que les divinités gréco romaines, qu'on proclame invincibles, sont avant tout celles qui avaient été identifiées aux planètes[3]. Ce n'est qu'en tant qu'ils représentent ces astres que Mercure et Saturne ont pu être regardés comme *invicti*. Cette alliance de mots eut semblé incompréhensible à un romain de la république.

Quelle sera donc la signification d'*invictus* lorsqu'il sera joint au nom de *Sol?* Il marquera simplement qu'il s'agit d'une divinité étrangère, généralement asiatique, et non du *Sol indiges* de la vieille religion italique. En fait, on voit qu'en Syrie les Baals, confondus à la fois avec Zeus et avec Hélios, sont invoqués comme ἀνίκητοι[4]. Même en Occident, un *Sol invictus Elagabal,* un *Sol invictus Malachbel,* un *Sol invictus Serapis*[5], sont honorés à côté du *Sol invictus Mithras.* Donc *Sol invictus* est une désignation générale, qui comprend toutes les divinités solaires d'Orient. Quand on voulait préciser, on ajoutait le nom étranger de chacune. Le culte public et solennel de *Sol invictus,* fondé par Aurélien, diffère absolument des mystères mithriaques[6]. Il s'inspirait de croyances répandues dans tout l'Orient, et le nom que portait

---

Inscriptionum à Rome [VI, 312 ss.] et même en province. C'est en l'honneur de cet Hercule que Commode changea le nom du mois d'octobre en celui d'*Invictus* (Lampride, *Commode*, 11, 12). En grec on trouve une dédidace Ἡρακλῇ ἀνικήτῳ près de Dorylée (*Journ. hell. stud.*, VIII, 1887, p. 504). Il n'est pas impossible qu'on ait dans certains cas entendu honorer sous ce nom la planète Mars, cf. Macrobe, III, 12, 6, *Chaldaei stellam Herculis vocant quam reliqui omnes Martis appellant.* — *Invictus Iupiter* dans Horace, III, 27, 73, est une hardiesse lyrique pour *omnipotens*, cf *Hymn. Orphic.*, XX, 4, ἀνίκητον ... ἀστράπιον Δία. — Silvanus est dit exceptionnellement *invictus* (CIL, VII, 451) parce qu'il était devenu un dieu solaire, comme Isis est *invicta* (CIL, VI, 352, 353) parce qu'elle est regardée comme une déesse lunaire. — Διόνυσος ἀνίκητος apparaît dans Nonnus (*Dionys.*, XIV, 288, XV, 121, etc.).

1) Dieux syriens, cf. infra, n. 4. — Déjà à Babylone cette épithète était rituelle Cf. King, *Babylonian magic and sorcery,* 1896 p. 111 : dans une prière aux astres Nergal est appelé invincible.

2) Cf. *supra,* p. 35, n. 1, l'extrait des Chaldéens.

3) Mars *invictus* se trouve déjà dans Ovide, *Métam.*, XV, 863 cf. CIL, II, 2990, III, 2803, IX, 2198. Ce surnom lui est donné en partie parce que c'est un dieu de la guerre ; cf. Nonnus, *Dionysiac.*, XX, 196; Bassus dans *Anth. Pal.*, IX, 279, 6 ἀνικάτου δῆμος Ἐνυαλίου. — Fête dans les *Fasti Venus.* (CIL, I², p. 221) au 14 mai : *Marti invicto.*

Mercure : *Mercurius invictus,* CIL, IX, 425 (= Inscr., 150), X, 6219 (dédiée par un Syrien) cf. Eph., IV, 665.

Lune : *Diana invicta,* CIL, XIV, 2495, cf. *supra*, p. 47, n. 2, *Isis invicta.*

Vénus : *Invicta Caelestis Urania* = Inscr., 46. Vénus *victrix* est fréquent, cf. Nonnus, *Dionys.*, XXXV, 181, ἀνικήτῳ Κυθερείῃ pour marquer la puissance de la beauté Ἀφροδίτη ἀνείκητος sur une gemme, CIG, 7033 *b.*

Jupiter *invictus* cf. *supra.* — Saturne *invictus*, CIL, VIII, 2667.

4) CIG, 4590 (Rima-el-Loehf) Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου... Lebas Waddington, 2392 et suiv. Ζεὺς ἀνίκητος Ἥλιος Αὔμου, cf. 2390, 2312, ἱερεὺς Δυσάρεως ἀνικήτου.

5) *Sacerdos invicti Solis Elagabali*, CIL, X, 5827 (= Inscr., 199) et *Priv. milit.*, LXXXIV (= CIL, III, Suppl. p. 1997). De même *Sol* tout court désigne Elagabal dans nos Inscr. 118 ss. — *Soli invicto Malachibelo*, Eph., IV, 761 (= Inscr., 123). — CIL, XI, 5738 (Sentinum), *Iovi soli invicto Serapidi*, cf. VI, 574, *Invicto deo Serapi.* Cf. *Bull. arch. comm.*, 1885, p. 41, 1889, p. 437, *Sancto invicto Sabazi.*

6) Cf. les notes t. II, p. 72 et 109 et *infra,* deuxième partie, ch. II et ch. V.

le nouveau dieu officiel lui fut donné précisément parce qu'il était assez large pour comprendre toutes les divinités païennes assimilées au Soleil.

La prépondérance de plus en plus accentuée des mystères perses sur les autres cultes asiatiques pratiqués dans les provinces latines firent, il est vrai, considérer Mithra comme le dieu invincible par excellence. Lorsqu'on parlait au IIIe siècle de *Sol invictus* ou simplement du *deus Invictus,* on songeait tout d'abord à lui [1]. Mais on se tromperait en supposant que même cette forme abrégée lui ait été exclusivement réservée. Une secte gnostique, sans doute d'origine égyptienne [2], s'étant répandue en Gaule, ses adeptes remplacèrent leur nom grec d'*Heliognosti* par celui de *Deinvictiaci,* adorateurs du *deus invictus* [3] : ils n'entendaient certainement pas pour cela pratiquer le mithriacisme. Une dédicace romaine mentionne un *Invictus* parmi les *dii patrii* de prétoriens originaires de Belgique [4]. Ailleurs des indices certains montrent qu'*Invictus* désigne quelque dieu syrien naturalisé latin [5]. Les formules épigraphiques ne sont malheureusement pas toujours aussi précises. L'offrande, que l'inscription accompagnait, l'édifice où elle était placée, le nom même du fidèle qui l'avait fait graver, suffisaient dans l'antiquité à faire reconnaître avec une clarté suffisante le dieu auquel elle était vouée. Mais ces circonstances extérieures nous sont le plus souvent inconnues, nous devons pour ainsi dire interpréter des fragments obscurs détachés de leur contexte, et lorsque nous rencontrons le nom de *Sol invictus,* nous pouvons conjecturer avec plus ou moins de vraisemblance, qu'il s'agit ou ne s'agit pas de Mithra sans pouvoir d'ordinaire le démontrer péremptoirement.

Afin de ne pas construire sur un terrain mouvant, nous sommes obligés de donner comme fondement principal à ces recherches sur les mystères mithriaques, les inscriptions qui leur appartiennent indubitablement [6]. Leur nombre est déjà si considérable — il atteint

1) Cf. Commodien (t. II, p. 9), *Invictus de petra natus;* Paulin de Nole (t. II, p. 32), *Invictum spelaea sub atra recondunt.* Voyez t. II, p. 532, la liste des inscriptions où les expressions *deus sol invictus, sol invictus, deus invictus, invictus* désignent certainement Mithra.

2) Filastrius, *Haeres.,* X (p. 5, ed. Marx) : *Alii autem sunt Heliognosti, qui et Deinvictiaci dicuntur, solem adorantes, atque dicentes solem scire omnia quae Dei sunt, homines etiam non alium nisi solem inluminare, solemque eis praebere omnia nutrimenta... Quem (sc. Christum) Hermes ille vanus paganus Trismegistus docuit post deum omnipotentem non alium nisi solem debere ipsum et homines adorare, qui cum ad Celtarum pvovinciam perrexisset, ipse eos dinoscitur docuisse, atque hinc errori ut succumberent isdem suasisse.* — L'origine égyptienne de la secte me paraît prouvée non seulement par la mention d'Hermès Trismégiste dans ce paragraphe, mais par la place de celui-ci dans l'ouvrage de Filastrius : il fait suite au chapitre sur les Esséniens et précède celui sur les adorateurs des grenouilles " *quas sub Faraone ira dei Aegyptiorum terrae manavit* ".

3) Le ms. donne *devictiaci.* M. Marx l'a corrigé d'après Priscillien, II, 47 (p. 39, 10, Schepps) *Manichaeos .. maleficos servos Solis et Lunae, invictiacos daemones,* et il en rapproche (p. 156) le nom de *Liberipatriani* donné par Filastrius (75, 1) aux mystes de Bacchus. Je n'ai aucun scrupule à adopter cette correction. *Deus invictus* était devenu un seul mot, comme *Dea Syra* qui se déclinait *Deasurae, Deasyram* [cf. Preller-Jordan, *Röm. Myth.,* t. II, p. 396, n. 1]. Mais M. Marx a été moins heureux en annotant au mot *Heliognosti* (p. 157) : *novum est nomen Mithrae cultorum, cf. Heliodromus* (t. II, p. 48). La comparaison est boiteuse et l'hypothèse sans fondement.

4) Cf. Inscr., 80.

5) Inscr., 218, *deo Invicto* par un marchand syrien ; cf. 300, Ἡλίῳ ἀνικήτῳ par un certain *Abd'Allath* et n° 105, *Soli* par un Syrien de Nisibis. — Dans le calendrier de Philocalus, l'expression *Natalis Invicti* se rapporte à la fête officielle du dieu honoré par les pontifes d'Aurélien.

6) Sur les caractères auxquels on les distingue, cf. t. II, p. 89.

presque le chiffre de quatre cents — que nous aurions parfois à craindre la surabondance plutôt que l'insuffisance de matériaux. Sauf de très rares exceptions [1], ces monuments sont presque tous des dédicaces religieuses, généralement très brèves, et quoiqu'elles offrent ces qualités de précision et de sûreté absolues qui distinguent les documents épigraphiques, leurs formules, qui se répètent avec une désolante monotonie, ne renferment pas autant de données utiles que leur quantité pourrait le faire espérer.

Ces inscriptions fournissent surtout des résultats importanfs pour l'histoire de la propagation des mystères. Ce n'est pas leur valeur intrinsèque qui est ici de conséquence, mais simplement le lieu de leur découverte. Le fragment le plus insignifiant est à cet égard une pièce à conviction, et le nombre des textes importe plus que leur longueur pour faire mesurer l'extension du culte dans telle ou telle contrée. L'époque où il a été florissant, est déterminée avec une exactitude suffisante par la date que portent ces dédicaces ou qu'on peut leur assigner [2]. Ces dates malheureusement ne nous donnent jamais qu'un *terminus ante quem*. Quand même nous posséderions le premier ex-voto gravé dans le pays, nous ne le reconnaîtrions pas comme tel. En général, l'épigraphie peut nous enseigner pendant quelle période et par quelle catégorie de fidèles le dieu a été honoré principalement [3], elle ne nous apprend ni quand ni par qui il a été introduit dans une cité ou une région donnée. Les inductions qu'on peut tirer de ces monuments sur les débuts obscurs de son culte, restent d'ordinaire très vagues et risquent d'être trompeuses. Parmi nos inscriptions latines, trouvées en dehors de l'Italie, celle qui semble être la plus ancienne, a été mise au jour dans la Germanie supérieure [4], qui certainement est une des dernières provinces où le mithriacisme ait pénétré.

Cette classe de documents est encore importante à d'autres égards. Les auteurs anciens ne nous apprennent rien sur la constitution civile des *sodalicia* mithriaques; ils nous laissent ignorer complètement leur composition et leur système d'administration. Les inscriptions comblent dans une certaine mesure cette lacune. Nous n'avons, il est vrai, aucun règlement d'une confrérie de sectateurs de Mithra, aucun texte qui rappelle le décret des *Iobakchoi* trouvé récemment en Grèce, ou même la *lex* de l'association funéraire de Diane et d'Antinoüs à Lanuvium [5]. Mais certains fonctionnaires sont mentionnés dans nos dédicaces [6], et les titres portés par ces dignitaires semblent indiquer que les collèges qui les avaient élus, étaient organisés sur le même type que la généralité de ces associations païennes. Les listes de *cultores dei invicti Mithrae,* dont nous avons conservé des

1) Notre collection ne renferme que deux ou trois inscriptions funéraires [n. 15, 41 et 502]. Il n'y a pas de signe distinctif qui fasse reconnaître dans la foule des épitaphes, celles des fidèles de Mithra. Nous ne pouvons discerner leur origine que quand le grade que le défunt occupait dans les mystères, est indiqué, ou quand il s'agit d'un personnage connu [15, 494 note].

2) M. Riese (*Westd. Zeitschr. für Gesch.*, t. XVII, 1898, p. 16 ss.) a voulu démontrer récemment que l'habitude de placer dans les dédicaces *deo, deae* devant le nom propre du dieu s'est répandue dans le cours du IIe siècle de notre ère. La masse des inscriptions ainsi rédigées serait postérieure à l'année 180. Si cette théorie est exacte — elle paraît se vérifier pour nos textes, car les plus anciens exemples de la formule *Deo invicto Mithrae* sont postérieurs à 180 [Inscr. 463, 541] — la majorité de nos ex-voto serait du IIIe siècle (cf. Index, t. II, p. 532 s.).

3) Cf. t. II, *Index*, p. 537 et Deuxième partie, ch. II.

4) Cf. t. II, *Index*, p. 540.

5) *Athen. Mitth.*, t. XIX, 1894, p. 248 — CIL, XIV, 2112 = Bruns, *Fontes*, 5e éd., p. 315.

6) Cf. t. II, *Index*, p. 536.

fragments [1], ne diffèrent de tout autre *album* du même genre, que par les qualifications religieuses ajoutées aux noms de quelques-uns des mystes.

Ce n'était pas par leur condition juridique que ces communautés se distinguaient des autres, mais par leur hiérarchie sacrée et leurs sept degrés d'initiations. A ce point de vue aussi les inscriptions complètent et précisent les maigres renseignements fournis par les écrivains. Ainsi une série de marbres, découverts à Rome près de la voie Flaminienne [2], rappellent comment, à la fin du ɪᴠ^e siècle, les membres d'une famille sénatoriale ont conféré successivement aux initiés les divers grades des mystères. En général, les noms de ces grades, surtout ceux de *leo* et de *pater sacrorum*, de même que ceux des fonctions sacerdotales *(antistes, sacerdos)* se rencontrent assez fréquemment gravés sur la pierre [3], et fournissent des indications intéressantes sur le clergé et sur les fidèles du culte étranger. Mais ici encore la concision du style lapidaire exclut tout détail sur les cérémonies que ces personnages accomplissaient, ou les épreuves qu'ils avaient à subir. Quelques formules liturgiques, de brèves mentions de quelques actes religieux [4], nous posent de nouveaux problèmes plutôt qu'elles ne dissipent nos incertitudes. On a accumulé les hypothèses et les dissertations sans parvenir à élucider la signification du mystérieux *Nama Sebesio* inscrit sur le bas relief Borghèse (Mon. 6).

Les doctrines du mithriacisme se révèlent moins encore que son rituel dans les monuments épigraphiques qu'il nous a laissés. Aucun des fidèles de ce culte n'a pris soin de faire inscrire pour la postérité sa profession de foi sur les murs d'un sanctuaire ou sur son tombeau. Il ne nous est parvenu aucun cantique au dieu perse dans le genre de l'hymne d'Isis, exhumé dans l'île d'Andros [5]. Seules un certain nombre de dédicaces aux divinités qu'on honorait à côté de Mithra, contiennent des indications précises sur la théologie des mystères. Elles nous guident surtout dans l'interprétation des monuments figurés, comme la série des inscriptions relatives à la construction de temples ou à la consécration d'offrandes, nous aident à reconnaître la disposition et à inventorier le mobilier sacré des sanctuaires qui ont été fouillés [6]. L'archéologie doit remplir ici les vides énormes de la tradition écrite. C'est l'arrangement des *spelaea* souterrains, ce sont surtout les sculptures dont ils étaient ornés, qui pourront nous éclairer sur la liturgie, les légendes et les dogmes de cette branche du mazdéisme qui s'étendit en Occident durant les premiers siècles de notre ère [7].

1) Inscr. n°s 157, 140.
2) Inscr. n°s 7-13. Six grades sur sept sont énumérés dans ces textes.
3) Cf. t. II, *Index*, p. 535-536.
4) Cf. t. II, p. 539 — *Prosedente Patre, sacerdote* etc., cf. t. II, p. 535-6.
5) Kaibel, *Epigramm.*, 4028 = Abel, *Orphica*, 1885, p. 295.
6) Cf. t. II, *Index*, p. 534 et *infra*, ch. v, § 1.
7) Cf. t. II, *Index*, p. 536.

CHAPITRE V

LES MONUMENTS

Les monuments figurés — cette conclusion se dégage de tout ce qui précède — sont notre source d'informations principale dans l'étude du mithriacisme. Protégés par leur disposition même contre une destruction radicale, les temples souterrains se sont ouverts aux investigations des fouilleurs. Les *portentosa simulacra*[1] qu'un clergé jaloux cachait dans l'ombre des sanctuaires, ornent aujourd'hui nos musées, et ils révèlent peu à peu à notre curiosité les croyances mystérieuses dont ils sont l'expression sensible. Aussi voyons-nous tous ceux qui tentèrent d'élucider ces questions obscures, s'attacher à réunir et à interpréter les sculptures que le culte du dieu iranien nous a laissées, et les découvertes des mithréums ou des grands bas-reliefs qui les décoraient, marquent pour ainsi dire les étapes du progrès de nos connaissances en cette matière.

Les plus anciens monuments connus, celui qui se trouvait dans le Palais d'Ottavio Zeno et celui qui était resté depuis l'antiquité dans une grotte du Capitole, provoquèrent les premières recherches des antiquaires du xvie siècle[2]. Cent ans plus tard, en 1699, le hasard, qui fit exhumer à Porto d'Anzio un marbre mutilé, engagea l'évêque d'Adria, Filippo della Torre, à écrire la première monographie sur le culte perse ; dans ses *Monumenta veteris Antii* (p. 159), il signale une quinzaine de représentations de Mithra immolant le taureau et en reproduit trois (n°s 6, 48, 86). A l'apparition de l'*Antiquité expliquée* (1719-1724) correspond un nouvel accroissement de richesses et de savoir : Montfaucon y donne aux douze gravures qu'il publie[3], un commentaire substantiel et rattache le premier aux mystères mithriaques les images des « Éons » à tête de lion. L'étude du Zend-Avesta semble détourner ensuite les érudits des recherches archéologiques, mais au commence-

1) St Jérôme, t. II, p. 18, fr. *a*.
2) Voyez sur ce point et sur ce qui suit, la bibliographie placée en tête du volume.
3) Cf. t. II, *Index*, p. 547.

ment de ce siècle, Zoëga[1] examine quarante-trois monuments du dieu tauroctone et dix du dieu léontocéphale, et compose sur ces images rituelles, un mémoire dont ses successeurs, guidés par des idées préconçues, ont souvent méconnu la haute valeur.

Depuis cette époque, les publications et les découvertes se multiplièrent. En 1812, un dessin malheureusement peu exact, du bas-relief de Mauls (n° 239) fournit le premier exemple d'une plaque entourée par le sculpteur de scènes accessoires. En 1826, Habel mit au jour, à Heddernheim, les premiers mithréums, mais cette trouvaille, jusque-là sans pareille, fit surgir plus de questions qu'elle ne permit d'en résoudre. Sept ans plus tard, de Hammer attira l'attention sur les monuments hongrois, et il arriva ainsi à dresser le catalogue de près de cent morceaux de sculpture. Enfin en 1847, parut le grand recueil de planches de Lajard, qui resta jusqu'à ces dernières années, la base de toute recherche sur les mystères iraniens.

Dans la seconde moitié de ce siècle, les fouilles et les dissertations se sont succédé avec une rapidité croissante[2]. Les pièces les plus importantes, comme les grandes tables d'Osterburken (246) et de Sarrebourg (273*ter*), ont été exhumées du sol pendant cette période. Si l'on observe que Lajard n'a pu faire graver qu'une cinquantaine de statues et de bas-reliefs mithriaques, tandis que nous sommes parvenus à en réunir près de quatre cents, on se fera une idée de la productivité du travail accompli depuis cinquante ans, et l'on comprendra que cette abondance nouvelle de matériaux permette de construire sur des fondements incomparablement plus solides qu'autrefois.

I

Les découvertes de ces dernières années ont eu pour premier résultat de nous faire connaître la forme architectonique des temples mithriaques. En 1843, Lajard pouvait reproduire les plans de deux mithréums seulement[3]; nous possédons aujourd'hui des dessins exacts d'une quinzaine d'autres sanctuaires[4]. Sans doute ni la destination, ni même la disposition de toutes les parties de ces édifices ne sont encore déterminées avec une égale exactitude, et l'on ne saurait trop insister sur l'importance de nouvelles recherches, fût-ce dans des ruines déjà explorées[5]. Les archéologues se sont trop souvent contentés d'arracher d'un sol bouleversé les inscriptions et les sculptures qu'il recélait, sans

---

1) Ce mémoire parut en danois en 1805. Sur les monuments qu'il cite, cf. t. II, p. 547.

2) La bibliographie citée plus haut en énumère un certain nombre.

3) Mon. 251, fig. 248. Mon. 252, fig 267. — Sur le prétendu plan du mithréum de Dormagen reproduit par Lajard, pl. CV., cf. mon. 265, p. 387.

4) S[t] Clément de Rome : Mon. 19, fig. 30. — Ostie : Mon. 83, fig. 71 ; 84, fig. 77. — Spolète : Mon. 96, fig. 89. — Aquincum : Mon. 213, fig. 185. — Kroisbach : Mon. 223, fig. 194. — Gross-Krotzenburg : Mon. 247, fig. 222. — Friedberg : Mon. 248, fig. 226. — Ober-Florstadt : Mon. 250, fig. 212. — Heddernheim : Mon. 253, fig. 281. — Carnuntum : Suppl. Mon. 228*bis*, fig. 429 ; 228*ter*, fig. 444. — Sarrebourg : Mon. 273*ter*, fig. 464. — Ostie : Mon. 295, fig. 415. — On peut y joindre les mithréums de Sarmizegetusa (mon. 138, fig. 124), de Capri (mon. 95, fig. 86) et d'Angéra (mon. 107, fig. 101).

5) Le mithréum de Friedberg (n° 248) et le dernier mithréum de Heddernheim (n° 253) ont été fouillés chacun à trois reprises, et chaque fois avec un nouveau succès.

prendre même la peine de noter le nombre de murailles qu'ils jetaient bas. Ces fouilles hâtives détruisent plus qu'elles ne produisent. Seuls des relevés précis, minutieux, ont permis et permettront de reconstituer par la plume les constructions effondrées, de comprendre les motifs des particularités qu'elles présentent et de retrouver du même coup une partie de la liturgie mithriaque. Un détail qui paraissait infime a souvent acquis plus tard une portée imprévue.

Mais s'il reste beaucoup à attendre de l'avenir, les caractères essentiels des mithréums sont aujourd'hui fixés. C'est surtout à M. Georges Wolff que revient l'honneur d'avoir fait la lumière sur ce point, et ses études nous dispenseront de combattre longuement ici d'anciennes hypothèses qu'il a définivement réfutées [1].

S'il faut en croire une légende rapportée par Porphyre, Zoroastre aurait consacré à Mithra dans les montagnes de la Perse " un antre fleuri et arrosé de sources „ et dans la suite ses sectateurs auraient conservé l'habitude de célébrer leurs initiations dans des grottes naturelles ou artificielles [2]. Les observations modernes ont confirmé, sinon la vérité de la tradition, du moins l'exactitude de la coutume relatées par le philosophe platonicien. Les fidèles du dieu perse se sont souvent établis, pour pratiquer leur culte, dans des excavations rocheuses, et ils ont de préférence choisi pour leurs sanctuaires les endroits où jaillissait une source, ou du moins où l'eau coulait à proximité [3].

L'origine historique de cet usage rituel est plus discutable. Remonte-t-il vraiment, comme les fidèles de Mithra le croyaient, à l'ancien mazdéisme? Il serait téméraire de le nier comme de l'affirmer. Nous savons que du temps d'Hérodote les Perses n'avaient pas de temples mais sacrifiaient sur le sommet des montagnes [4]. Les grottes ont sans doute été le premier

---

1) G. Wolff, *Ueber die architektonische Beschaffenheit der Mithrasheiligtümer*, appendice à la description du mithréum de Gross-Krotzenburg (mon. 247), p. 85-101. Cf. Wolff. *Westd. Zeitschr.* XIII, 1894, p. 37 ss.

2) Porphyre, t. II, p. 40, fr. *a.* — La même tradition se retrouve chez Lactantius Placidus, fr. *d.* (t. II, p. 46): *Persae in spelaeis coli Solem primi invenisse dicuntur.* Cf. l'*Opus imperf. in Matth.* (t. II, p. 65, l. 15), suivant lequel les mages se purifient dans un antre du *mons Victorialis, fontibus et electis arboribus amoenissimus.* — Sur la légende de Zoroastre, cf. Windischmann, p. 62, et *supra*. p. 32, n. 4.

3) Deux sources jaillissent du rocher de S[t] Andéol (mon. 279, p. 401). Un bassin naturel existait dans la grotte d'Epidaurum (mon. 234, p. 335) et celle de Carnuntum était sur le bord du Danube. (mon. 225, p. 329). L'inscription de Nefertara (mon. 234[ter], p. 502) est gravée dans un rocher près d'un torrent. L'inscr. de Trente (Inscr. 182, p. 125) a été trouvée au pied d'une cascade. — De même dans les temples construits par les fidèles on cherchait à avoir une source vive. Ainsi, à Rome, dans la crypte de S[t] Clément (mon. 19 *b*, p. 205), à Neuenheim (mon. 245 *a*, p. 345), à Osterburken (mon. 246 *a*, p. 348), à Borcovicium (mon. 273 *a*, p. 394), à Vindobala (mon. 272 *a*, p. 392), à Sarrebourg (mon. 273[ter], p. 511), sans doute à Bandorf (mon. 315 *b*, p. 427), et à Burham (mon. 267[bis], p. 510). Rapprocher l'inscr. 54: *Sacerdos de suo fecit acuam salire.* — Lorsqu'on ne pouvait avoir d'eau jaillissante, on bâtissait, si possible, le sanctuaire à proximité d'un ruisseau. Il en est ainsi à Déva (mon. 138, p. 281), à Kroisbach (mon. 223 *a*, p. 327), à Londres (mon. 267 *d*, p. 390), à Allmendingen (mon. 239[bis], p. 503 et la note). — Ailleurs on amenait l'eau dans le souterrain à l'aide de conduites. Des bouches de fontaine (Kroisbach, mon. 223 *d*, Carnuntum, mon. 225 *h*. Angleur, mon. 316, p. 430), des tuyaux d'écoulement (Ostie, mon. 84 *c* et mon. 295 *add.*, p. 524) ont été signalés dans plusieurs constructions. — Nous parlerons plus bas (ch. v, § 5) du culte des *Fontes* dans les mystères, et rappellerons seulement ici que dans les vieilles basiliques chrétiennes une fontaine, destinée aux ablutions, coulait pareillement dans l'atrium des basiliques chrétiennes, cf. Kraus *Realencycl.* s. v. *Basilica*, t. I, p. 122 et s. v. *Waschungen*, t. II, 968.

4) Hérod. I, 131. Cf. Rapp, Z.D.M.G., XX, p. 85 et de Harlez, *L'Avesta*, p. CXII. — Comparer le sacrifice décrit par Appien *Mithridat.*, 66, et Dion Chrysost., *infra*, t. II, p. 61, l. 4.

refuge où ils ont mis leurs dieux à couvert. Les antres sacrés n'étaient pas inconnus dans l'Iran, et un géographe du IIe siècle avant notre ère, Eudoxe de Rhodes rapporte notamment sur le culte des Hyrcaniens des détails qui offrent avec le texte de Porphyre une indéniable analogie[1] : Leur contrée était bordée en certains endroits par des falaises concaves (ὕπαντροι) du haut desquelles une cascade se précipitait dans la mer, et l'humidité avait couvert le rivage escarpé d'une abondante végétation; les habitants du pays se réunissaient en cet endroit pour y célébrer des festins sacrés et y offrir des sacrifices. D'autres renseignements s'accordent à faire de " lieux sans lumière " le théâtre des cérémonies pratiquées par les mages d'Orient[2]. A la vérité, les sanctuaires d'Anahita et de Vohumano que Strabon visita en Cappadoce, n'étaient point des cavernes, mais de simples enceintes sacrées, au milieu desquelles se dressait un autel où brûlait un feu perpétuel[3]. Mais une croyance mythologique très répandue a pu faire regarder les creux des montagnes comme spécialement consacrés à Mithra : le soleil couchant, qui plonge derrière les hauteurs bornant l'horizon, semble s'enfoncer dans leurs entrailles, de même que le matin il paraît en sortir, et les antres ont été souvent considérés par les peuples primitifs comme sa demeure nocturne[4]. Mais ils ont d'autre part servi de temples dans des cultes si divers et chez tant de nations hétérogènes[5], qu'il est difficile de savoir quelles influences ont pu concourir à mettre en vigueur cette loi partout observée, que Mithra devait être adoré dans des *spelaea* souterrains.

Tantôt ses sectateurs ont élu domicile dans des grottes spacieuses, dont l'orifice marquait le seuil du sanctuaire, qu'elles contenaient tout entier[6]. Tantôt au contraire ces cavernes de

---

1) Eudoxe dans Strabon XI, 7, § 5, p. 510 C.

2) Plutarque raconte que les mages font des offrandes à Ahriman εἰς τόπον ἀνήλιον (fr. *a*, t. II, p. 33, n. 4), et Lucien dans sa Nécyomantie fait descendre son mage Mithrobarzane εἰς χωρίον ἔρημον καὶ ὑλῶδες καὶ ἀνήλιον. — De même en Arménie, selon un témoignage que je ne puis contrôler (Moïse de Khoren, *Histoire des vierges comp. de Ripsimès* [Œuvres, p. 301] cité par Emin. *op. cit.* [*supra*, p. 16, n. 2] p. 23), " l'adoration du feu-sœur et de la source-frère se pratiquait dans un caverne à l'endroit appelé Bouth ".

3) Strabon, XV, 3, 15, p. 733 c. Sur ces temples de Cappadoce, cf. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 244. ss.

4) Cette explication a été proposée par Windischmann, *Mithra*, p. 63 : Selon l'Avesta, Mithra apparaît à l'aurore sur le sommet de la montagne Hara-berezaiti : *Das Licht erscheint zuerst vor der Sonne auf den höchsten Berggipfeln. Der mythologische kindliche Ausdruck dafür ist : er wohne in der Höhle des Berges.* — Drexler dans Roscher, *Mythol. Lexikon*, s. v. Mèn., t. II, 2751, donne une série d'exemples de cette croyance empruntés aux peuples sauvages. — Dans la cosmogonie orphique Phanès, qui fut identifié au soleil, s'unit dans une grotte à sa fille la nuit. Cf. Kern, *De Orphei theogoniis*, Berlin, 1888, p. 15 s, 22., n. 27. — L'interprétation donnée en Occident, suivant laquelle le *spelaeum* serait un symbole du monde, est manifestement une explication de théologiens. Nous reviendrons plus tard (ch. V, § 14) sur ce point.

5) Sur les cavernes sacrées en général, voyez Bötticher, *Tektonik der Hellenen*, II², Berlin, 1881, p. 414 ss., cf. Porphyre fr. *d.*, t. II, p. 41. — On en trouve de nombreux exemples notamment chez les Sémites : Robertson-Smith, *Religion of the Semites*, 2 éd., 1894, p. 197 ss. Cf. aussi Philastrius, *Haeres*, 14, 1, 22 ss. [qui, quoi qu'en dise son dernier éditeur, Marx, *index*, p. 260, ne fait nullement allusion à Mithra]. CIL, VIII, 5504 ss. — Nous réunirons ici des indications empruntées aux cultes orientaux qui ont pu avoir quelque relation avec le mithriacisme : Grottes dans les mystères d'Isis, Lafaye, *Divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, p. 183 ss. — Fête de Korè et Aion dans une grotte à Alexandrie, Epiphan. *Adv. Haeres.*, LI, 22, (p. 483, Dind.) — La légende d'Attis (peut-être influencée par celle de Mithra) parlait d'une κατάβασις εἰς ἄντρον (Julien, *Or.* V, p. 171) d'où Cybèle le retirait (*Ibid.*, p. 180), et l'on a récemment reconnu des temples dans une série de monuments phrygiens creusés daus les rochers, où l'on voyait auparavant des tombeaux ; cf. Körte, *Kleinas. Studien III* (Athen. Mittheil., XXIII), 1898, p. 80. ss.

6) Mithréum du Capitole (mon. 6), de Capri (mon. 95), de Carnuntum? (mon. 225), de St Urbain (mon. 237). Peut-être aussi les mon. 27, 302, 323.

dimensions plus restreintes servaient simplement d'abside au temple, qui s'étendait devant leur entrée [1]. Aucun des mithréums de cette espèce n'a été assez bien conservé pour qu'on pût observer sa disposition intérieure [2]. Celle-ci devait d'ailleurs nécessairement varier pour s'adapter à la configuration des lieux. Mais souvent la contrée n'offrait pas la moindre caverne, pas la plus petite tanière où les conventicules mithriaques pussent abriter leurs idoles. A défaut d'un souterrain bien couvert, ils choisissaient parfois alors un cirque de rochers pour s'y réunir, sans doute après l'avoir surmonté d'un toit [3], ou bien ils entaillaient une colline de façon qu'au moins deux des quatre parois de l'édifice fussent formées par la pierre vive [4]. Ils se contentaient souvent aussi de sculpter l'image du dieu tauroctone dans un rocher vertical, point d'appui d'une construction qui s'y adossait, et dont il formait le fond [5].

On voit ainsi le sanctuaire se détacher peu à peu de la montagne qui à l'origine l'enfermait complètement. Ce n'est pas à dire que les derniers monuments que nous avons signalés, soient nécessairement plus anciens que les premiers, ni même que la transformation que nous avons suivie, ne se soit certainement accomplie qu'en Occident; mais les différents types de construction que nous y rencontrons, représentent les stades successifs du développement qui peu à peu a rendu le temple indépendant du rocher, dont il était primitivement inséparable.

Un dernier pas fut franchi, et dans les villes ou dans les plaines, s'élevèrent, loin de toute cave rupestre et de toute source naturelle, des mithréums isolés de tous côtés. Seulement ils furent toujours construits à l'imitation des grottes qu'ils remplaçaient, et continuèrent à porter le nom technique de *spelaeum*, quoiqu'on leur appliquât parfois l'appellation plus générale de *templum* [6]. Ces deux mots en effet, comme ceux de *specus, spelunca, antrum* ou de *aedes, sacrarium* [7] qu'on leur substitue exceptionnellement, s'emploient pour désigner une seule et même espèce d'édifices. La théorie, qui prétendait distinguer les *templa* mithriaques, vastes monuments bâtis au-dessus du sol, dans lesquels se célébrait le culte public, et les *spelaea*, antres cachés dans le sein de la terre et destinés aux initiations [8],

1) Mithréum du Capitole (mon. 7), d'Angéra (mon. 109), de Mocici (mon. 234).

2) La seule grotte dont nous possédions le plan, est celle de Capri (mon. 94, fig. 86). Nous sommes incapables de déterminer à quoi y servaient les trois absides (?) superposées. — Le *spelaeum* de Carnuntum (mon. 225), d'après la description incomplète que nous en possédons, paraît avoir eu une disposition analogue; cf. cependant Wolff, *Gross-Krotzenburg*, p. 97 s.

3) Mithréum de Rožank (mon. 232), cf. ceux de San-Zéno (mon. 115) et de Mauls (mon. 239).

4) Mithréum de Kroisbach (mon. 223).

5) Mithréum d'Épidaurum (mon. 233) ?, de Schwarzerden (mon. 258), de Bourg-S[t]-Andéol (mon. 279).

6) Sur l'emploi de *spelaeum* et *templum* dans les inscriptions, voyez t. II, index, p. 536, col. 2. — Cf. S[t]-Justin, fr. *c.*, (t. II, p. 21), ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ. — Porphyre, fr. *a*, (t. II, p, 40, l. 1), ἐπονομάσαντες σπήλαιον τὸν τόπον, cf. *Ibid.*, l. 4 et 5.— Tertull., fr. *b*, (II, p. 50), *cum initiatur in spelaeo*. Ps. S[t] Augustin (t. II, p. 8) *in spelaeo*. — Cf. *infra*, note 7. — *Templum* ne se rencontre pas dans les auteurs.

7) Sur l'emploi des termes *aedes, sacrarium* dans les inscriptions, cf. t. II, *Index*, p. 536,— *Specus, spelunca* sont des traductions latines du mot grec *spelaeum*. [*Specus :* S[t] Jérome, fr. *a* (II, p. 18), *spelunca*, Firm. Mat., fr. *a* (t. II, p. 14), cf. Ps. Jean Chrys., l. 14 (t. II, p. 65)]. — Ἄντρον se rencontre en grec [Porphyre, fr. *a* (t. II, p. 40, l. 6), Théophane (t. II, p. 51)], mais en latin *antrum* est un mot poétique [Inscr., n° 13, Stace, v. 719 (t. II, p. 46); les scholies de ce vers (t. II, p. 47 *d* et *e*) donnent *spelaeum*].

8) Cette théorie a été soutenue par Visconti, *Annali dell' Instituto*, t. XXXVI (1864), p. 153 ss., et réfutée par Wolff, *op cit.*, p. 86 ss.— Dans l'inscription n° 13, *templa* et *antra* désignent la même construction successivement bâtie et rebâtie.

ne soutient pas l'examen. Comme l'a démontré M. Wolff, il n'a jamais existé qu'une seule espèce de *mithraea*[1] à demi-souterrains. Leur disposition est toujours conforme à un plan traditionnel, reproduit dans tous les pays presque sans variation.

Une première conséquence de l'origine de ces édifices, c'est la liberté qui était laissée dans leur orientation. Que l'on ait cherché de préférence, pour les consacrer au dieu solaire, des grottes dont l'entrée était tournée vers l'Orient, la chose est probable[2], mais cette exposition particulière ne s'offrait pas assez souvent dans la nature pour qu'on pût en faire une condition indispensable. Comme les antres primitifs, les mithréums romains, contrairement à la plupart des temples, ne sont soumis à cet égard à aucune règle fixe. Suivant les circonstances locales, leur axe se dirige et leur porte s'ouvre vers tous les points de l'horizon[3].

Sur la voie publique se dressait une façade, qui était sans doute formée régulièrement d'une colonnade surmontée d'un fronton. Cette partie du temple, qui était la plus exposée à la destruction, a presque partout complètement disparu, et n'a été reconstituée que par conjecture[4]. Mais les inscriptions établissent clairement, là même où elle n'a pas été constatée, l'existence de ce portique *(porticus)*[5], qui s'élevait à front de rue[6]. Sa hauteur n'a pu naturellement être évaluée que très approximativement, mais elle paraît avoir été en moyenne d'environ cinq mètres[7]. En franchissant le seuil de l'édi-

---

1) Les seuls exemples du mot μιθρεῖον se trouvent dans les récits apparentés de Socrate (t. II, p. 44, l. 19) et de Sozomène (t. II, p. 45, l. 1, cf. l'appendice de ce volume), mais il était certainement en usage avant le ve siècle. — *Mithräum* est employé abusivement par les archéologues allemands pour désigner un bas-relief mithriaque.

2) Il en est ainsi à Capri (mon. 95, fig. 86) et à Angéra (mon. 109, p. 263).

3) Cette opinion a déjà été exprimée par Wolff, *op. cit.*, p. 90 s. *West. Zeitschr.*, *l. c.*, p. 48, n. 28. Les découvertes récentes ont confirmé sa manière de voir. Avaient leur entrée vers l'Est les mithréums suivants : Aquincum (mon. 213 *a*) et Borcovicium (mon. 273), — vers l'E.-N.-E. : Petronell (mon. 223), — vers le N.-E. : Spolète (mon. 97), Sarmizegetusa (mon. 138), — vers le Nord : Capitole ? (Lajard, *Bas-relief Borghèse*, p. 12, cf. Wolff, p. 91 *n**) et Kroisbach (mon. 223 *a*), — vers le S.-S.-O. : Oberflorstadt (mon. 250), Heddernheim (mon. 251, 252), Friedberg (mon. 248), Sarrebourg (mon. 273[ter]), — vers le Sud : Vieux (mon. 275), — vers le S.-S.-E. : Ostie (mon. 84), Gross-Krotzenburg (mon. 247). — On semble donc éviter l'Ouest.

4) Il n'a subsisté des restes de la colonnade qu'à Vieux (mon. 275 *a*). La colonne mise au jour à Neuenheim (mon. 245, Suppl., p. 509) paraît avoir porté un ex-voto.— Dans le second mithréum de Heddernheim, la large muraille qui servait de soubassement à la colonnade, a été déblayée (mon. 252 *b*). M. Wolff, *West. Zeitschr.*, p. 63, me paraît combattre à tort les conclusions de Habel, — Un reste du fronton [H., 1, 28] a été exhumé à Sarrebourg (mon. 273[ter], p. 512).

5) Inscr. 239, *Cryptam cum porticibus* — 352, *porticus et apparatorium*, cf. 52, *templu ?*]*m cum columnis*.

6) Une même route passait devant les deux premiers mithréums de Heddernheim (mon. 251 et 252, t. II, p. 369). Devant le troisième (mon. 253), existait une rue de 5 mètres de large. Celui de Friedberg (mon. 248 *a*) et celui de Sarrebourg (mon. 273[ter], p. 511) étaient construits au croisement de deux rues, cf. aussi mon. 250 *c*. — Lorsque la voie antique a été retrouvée, elle était située à une certaine distance de la *crypta*, prouvant ainsi l'existence d'un pronaos.

7) A Heddernheim, Habel (cf. mon. 252 *b*) évalue sa hauteur à 30 pieds = environ 9 mètres, mais à Schwarzerden (mon. 258), le pignon du toit n'est qu'à environ 4m,50 du niveau des *podia*, c'est-à-dire à 5 m. 1/2 au-dessus de celui du pavement.— Si le dessin de Lajard est exact, à Bourg-St-Andéol (mon. 279), il ne se serait élevé qu'à 3m50 environ au-dessus du sol. A Heddernheim, III, Wolff (*West. Zeitschr.*, *l. c.*, p. 63) évalue approximativement la hauteur intérieure de la crypte à 5 mètres. — A Sarrebourg, le *spelaeum* a dû avoir au moins 4 mètres d'élévation (mon. 273[ter], p. 512). — A Heddernheim, comme l'a noté Habel (*op. cit.*, [mon. 251], p. 175), les coins supérieurs du grand bas-relief ont été coupés, parce qu'ils touchaient la voûte de la crypte. Celle-ci a dû être à peu près aussi élevée qu'à Sarrebourg.

fice, on pénétrait d'abord dans une vaste salle, souvent ouverte par devant[1], située au niveau ou même au-dessus du niveau du sol, le *pronaos*[2]. Ce pronaos était fermé au fond par une muraille, percée d'une porte[3], par laquelle on pénétrait d'ordinaire dans une seconde salle plus petite, à laquelle on appliquait selon toute probabilité le nom d'*apparitorium*, qui se rencontre dans les inscriptions[4]. Ce nom d'un emploi assez rare[5] ne peut désigner que le lieu où les initiés s'*apprêtaient* pour la célébration des mystères, c'est-à-dire la sacristie. C'est là que la cérémonie terminée, on déposait les accessoires de ces représentations sacrées, vêtements sacerdotaux, masques d'animaux, armes et couronnes. Dans cette sacristie, ou, lorsqu'elle faisait défaut, directement sous le portique, donnait un escalier de quelques marches, compris généralement entre deux murs parallèles faisant saillie[6]. On descendait par ces degrés dans le sanctuaire proprement dit, la *crypta*[7]. Cette crypte souterraine imitait plus ou moins l'aspect des antres obscurs dont elle tenait lieu. Non seulement une antique tradition, mais la doctrine théologique elle-même, voulaient que les mystères fussent célébrés dans une grotte à laquelle on attachait une signification symbolique[8], Il fallait notamment que le temple fût couvert d'une voûte, image du firmament. Parfois cette voûte était construite en maçonnerie[9], ailleurs on se contentait d'en produire l'illusion

---

1) Comme on n'a retrouvé à Vieux que deux colonnes, il est probable que la forme adoptée était celle d'un temple *in antis*, non d'un temple prostyle.

2) Cf. Inscription 134, *aedem cum suo pronao*. Le pronaos désigne peut-être à la fois le *porticus* et l'*apparatorium*. — Le *pronaos*, étant situé au-dessus du sol, a été souvent entièrement ruiné et l'espace seul qu'il occupait a pu être reconnu ; cf. *supra*, p. 58, n. 6 et mon. 247 *a* (Gross-Krotzenburg), 251 (Heddernheim I), 253*a* (Heddernheim III), 273*ter* *a* (Sarrebourg). Les fondations de ses murs ne sont conservées qu'à Heddernheim II (mon. 252*b*), où il a pu mesurer environ 4m,50 de largeur, et à Carnuntum (mon. 228*bis*, p. 493), où il mesurait 8m,50 environ. — Dans les sanctuaires de moindres dimensions, le *pronaos* est une simple salle qui précède le *spelaeum* : Ainsi à Ostie (mon. 83*a*), à Aquincum (mon. 213*c*), dans le troisième mithréum de Carnuntum (228*ter*). Nous reviendrons plus bas sur ces chapelles et sur le pronaos cave (p. 66).

3) Il en était certainement ainsi à Carnuntum (mon. 228*bis* *a*), sans doute aussi à Heddernheim (mon. 252, fig. 267) et dans le petit temple d'Aquincum (mon. 213*c*) où la salle C n'est pas le *pronaos* mais l'*apparatorium*.

4) Voyez l'inscr. 352, *porticus et apparatorium*, et surtout 239, *cryptam cum porticibus et apparatorio et exedra*, qui énumère toutes les parties de l'édifice.

5) *Apparatorium* n'est généralement usité que pour une chambre, voisine d'un tombeau, dans laquelle on préparait les repas funéraires. Mais dans le culte de la Grande Mère, des *apparatores* étaient chargés des préparatifs du taurobole (cf. Mau et Aust dans Pauly Wissowa, *Realenc.*, t. I, p. 91), et cette cérémonie est parfois accomplie *cum apparamentis omnibus* (CIL, XII, 1567). L'emploi de ces mots à propos du taurobole est une preuve de plus des rapports qui unissaient ce sacrifice au culte de Mithra.

6) Cet escalier était plus ou moins bien conservé dans les trois mithréums de Heddernheim (mon. 251 *a*, 252*b* [7 marches], 253*a*) et à Friedberg (248*a*). Il est probable que l'extrémité des murs saillants était réunie par des cloisons en bois aux murs parallèles, qui fermaient de côté le pronaos, de façon à ménager à droite et à gauche deux chambrettes. — L'escalier se trouvait au contraire à l'intérieur de la crypte à Aquincum (mon. 213 [2 marches]), peut-être à Kroisbach (mon. 223*a*), et dans le troisième mithréum de Carnuntum (mon. 228*ter*, p. 501). Où les degrés ont disparu, on constate cependant une différence de niveau entre la crypte et le *pronaos*. — La grotte de Capri était pareillement divisée en diverses parties de niveau différent réunies par des escaliers.

7) La *crypta* est nommée dans les inscriptions 239, 352, cf. 564. Voyez aussi le passage des actes de St Andéol cité t. II, p. 402.

8) Nous reviendrons plus bas sur ces interprétations, cf. ch. v, § 14.

9) Une seule est conservée, dans le mithréum de St Clément (mon. 19*b*, fig. 30), cf. aussi les mon. 10, (p. 196), 16 (p. 200), 277 (p. 399), et 267*bis* (p. 510).

par un plafond cintré, formé de volards entrelacés et enduits de plâtre [1]. Ce clayonnage était alors fixé à la charpente d'un toit à pignon [2] recouvert de tuiles ou d'ardoises [3]. Pour compléter la ressemblance avec l'antre primitif, on donnait quelquefois à une partie des murailles un aspect rocailleux [4], ou bien on laissait apparaître la pierre brute. De même que dans les cavernes naturelles une ouverture était parfois ménagée à la partie supérieure au travers de la montagne [5], de même on perçait en certains lieux la voûte du *spelaeum* de soupiraux [6], qui figuraient peut-être symboliquement les astres. Ailleurs le souterrain ne peut guère avoir reçu l'air et la lumière que par la porte d'entrée. Il est difficile de croire que dans les pays du Nord on ait permis au froid et à la pluie de descendre dans les temples par les trous béants de la toiture.

En pénétrant dans la crypte, on se trouvait d'abord sur une sorte de palier ou de narthex peu profond [7], mais occupant toute la largeur de la salle. Au delà, celle-ci se divisait en trois parties : un couloir central d'une largeur moyenne de deux mètres et demi [8], auquel on donne communément le nom de *cella* ou de chœur, et, à droite et à gauche, des

---

1) Le peu d'épaisseur des murailles de certains mithréums avait empêché d'admettre qu'ils eussent été voûtés (cf. mon. 253*a*, d'après Wolff, *Westd. Zeitschr.*, p. 63). C'est M. Tragau qui a le premier résolu la difficulté en constatant, en 1895, l'emploi à Carnuntum d'une simili-voûte de plâtrage (mon. 228bis, p. 494, et fig. 430. Cf. mon. 228ter, p. 501, et fig. 445). Comme le remarque M. Tragau, ce procédé est décrit par Vitruve VII, 3, *De camerarum dispositione.* — Les trous destinés aux solives, qui sont restés visibles dans les rochers de Schwarzerden (mon. 258) et d'Angéra (mon. 109), établissent l'existence d'une construction analogue. — Sur la hauteur de la voûte, cf. *supra*, p. 58, n. 7.

2) Des rainures, qui marquent la direction du toit, ont subsisté dans les rochers de Schwarzerden (mon. 258, fig. 296) et de Bourg-St-Andéol (mon. 279, fig. 323). Voyez aussi le mon. 273ter, p. 512. — Parfois la charpente, encore trop lourde pour les murailles, était soutenue par des poutres reposant sur des piédestaux (cf. mon. 253*g* et suppl. 228bis). La restauration reproduite fig. 430 donne une bonne idée de ce genre de construction. Le bois y occupant une grande place, elle était fort exposée aux incendies. (Cf. inscr. 190, *spelaeum vi ignis absumptum*).

3) Des tuiles, parfois avec la marque de légions, ont été partout retrouvées en grand nombre. Les ardoises avaient été employées à Heddernheim (mon. 253*a*, d'après Wolff, *West. Zeitschr.*, p. 62).

4) Ainsi à St Clément (mon. 19*b*). Cf. Plin. H.N., XXXXVI, 42, § 154 : *(pumices) appellantur erosa saxa in aedificiis, quae musea vocant, dependentia ad imaginem specuum arte reddendam.*

5) Ainsi à Angéra, mon. 109, p 263.

6) C'est le cas à St Clément (mon. 19*b*); mais il est à remarquer que ces lucarnes ne donnent pas à l'extérieur mais dans une salle de l'étage supérieur. Si des ouvertures semblables ont été pratiquées dans les autres temples, elles ont dû affecter la forme de cheminées traversant la voûte et le toit.

7) Cette profondeur est à Kroisbach (mon. 223) de 0^{m},80, à Sarrebourg (mon. 273ter) de 0^{m},90, à Heddernheim I (mon. 251 *a*) de 1^{m},07, à Heddernheim II (mon. 252*a*) de 1^{m},15, à Ostie (mon. 84) de 1^{m},10, et (mon. 83, fig. 71) d'environ 1^{m},20, à Oberflorstadt (mon. 250*a*) de 2^{m},60. — Dans le temple de Carnuntum, ce vestibule mesurait par exception plus de 8 mètres (cf. mon. 228bis et la note p. 494). Sa dimension n'est pas indiquée à St Clément (mon. 19*b*). – Le *narthex* fait défaut dans le Mithréum III de Heddernheim (mon. 253), et à Aquincum (mon. 213). — A Spolète (mon. 97), le vestibule coupe les *podia* en deux, une entrée existant de côté.

8) Les largeurs connues sont les suivantes : Ostie (mon. 295), 1^{m}30; Schwarzerden (mon. 258), 1^{m},62? Spolète (mon. 97), 1^{m},46; Ostie (mon. 84*b*), 1^{m},70; Friedberg (mon. 248*a*), 1^{m},87; Oberflorstadt (mon. 250), 1^{m},72 à 2^{m},10 ; Kroisbach (mon. 223), 2^{m},05; Aquincum (mon. 213), 2^{m}.18; Heddernheim II (mon. 252), 2^{m},20; St Clément (mon. 19*b*), 2^{m},20; Gross-Krotzenburg (mon. 247), 2^{m},30; Heddernheim III (mon. 253), 2^{m},30; Heddernheim I (mon. 251), 2^{m},45; Neuenheim (mon. 245), 2^{m} 50; Sarrebourg (mon. 273ter), 2^{m},50; Ostie (mon. 83*b*), 2^{m},60; Carnuntum (mon. 228ter), environ 3 mètres; Vieux (mon. 275), 3^{m},40; Carnuntum (mon. 228bis), 4 mètres; Sarmizegetusa (mon. 138), 4^{m}.20.

soubassements maçonnés[1] ou *podia*[2], qui s'étendent le long des murs latéraux du temple, formant ainsi deux bancs d'environ un mètre et demi de large. Tantôt ces *podia* sont à la hauteur du vestibule d'entrée, et on descend alors par un petit escalier dans la cella située en contre-bas, tantôt au contraire celle-ci est de plain-pied avec le vestibule, et on monte deux ou trois marches pour parvenir sur les *podia*[3], mais toujours il existe entre le milieu du temple et les deux soubassements dont il est flanqué, une différence de niveau d'au moins une soixantaine de centimètres[4].

Lorsque Habel fouilla à Heddernheim les premiers mithréums, et les vit coupés en trois par des murs longitudinaux, il songea naturellement à la triple division des églises chrétiennes en nefs : il supposa que ces murs avaient supporté des colonnes, et conjectura que dans le vaisseau central s'étaient tenus les simples initiés, tandis que les mystes d'un rang supérieur occupaient les bas-côtés — qui auraient été ici de *hauts-côtés*. La découverte de S. Clément, où pour la première fois la voûte de la salle était conservée, montra que jamais ces cryptes n'avaient été partagées en trois par des colonnades, et de Rossi[5] n'eut aucune peine à démontrer la fausseté de la théorie suggérée par une observation incomplète des faits. Nous pouvons aujourd'hui faire abstraction de ces hypothèses surannées, pour essayer d'expliquer, d'après les données plus précises dont nous disposons, la tripartition des mithréums.

L'existence de degrés placés à droite et à gauche de l'entrée, devant le front des *podia*[6], est une preuve certaine que les fidèles venaient prendre place sur ceux-ci pendant la célébration des offices. Seulement, on observe que la surface de ces bancs latéraux n'est pas plane, mais va en s'abaissant du côté de la muraille[7]. L'inclinaison assez forte de leur surface ne permet pas de penser que l'on s'y soit assis sur des sièges[8], ni même tenu

---

1) Exceptionnellement les *podia* ne sont pas maçonnés, mais simplement taillés dans un sol résistant, cf. mon. 248*a* (Friedberg). Il en était sans doute de même à Gross-Krotzenburg mon. 247; cf. Wolff, *Westd. Zeitschr.*, *l. c.*, p. 43.

2) Les noms de *cella* et *podia* ne se trouvent pas dans les textes antiques. Ce sont des désignations commodes — mais peut-être inexactes — imaginées par les archéologues modernes [Habel, Visconti].

3) Largeur des *podia :* Ostie (mon. 84*b*), 1^{m},10 à 1^{m},40; Heddernheim III (mon. 253), 1^{m},20; Spolète (mon. 97), 1^{m},22; Friedberg (mon. 248), 1^{m},24; Ostie (mon. 83*b*), 1^{m},20 à 1^{m},50; Heddernheim II (mon. 252), 1^{m},26; Carnuntum III (mon. 228ter), 1^{m},25; Ostie (mon. 295), 1^{m},40; Sarrebourg (mon. 273ter), environ 1^{m},50; St Clément (mon. 19*b*), environ 1^{m},50; Carnuntum II (mon. 228bis), 1^{m},50 à 1^{m},80; Kroisbach (mon. 223), 1^{m},58 à 1^{m},63 et à 1^{m},87; Aquincum (mon. 213*d*), 1^{m},60 et 1^{m},80; Heddernheim I (mon. 251*a*), 1^{m},70; Oberflorstadt (mon. 250), 1^{m}90 à 1^{m},80 et 1^{m},80 à 1^{m},70. — On remarquera que les *podia* sont parfois plus larges du côté de l'entrée qu'au fond du temple. Le but de cette disposition est sans doute de faciliter le passage aux fidèles qui se rendaient à leur place. Cf. *infra* p. 62, n. 1.

4) Différence de niveau entre la *cella* et les *podia :* Heddernheim I (mon. 251), 60 cent.; Heddernheim II (mon. 252), 60 cent.; Aquincum (mon. 213), au moins 60 cent.; Ostie (mon. 84*b*), 60 à 75 cent.; Oberflorstadt (mon. 250*a*), 75 cent.; Spolète (mon. 97), au moins 75 cent.; Kroisbach (mon. 223), 80 cent.; Sarrebourg (mon. 273ter), 80 à 90 cent.; Heddernheim III (mon. 253), 80 à 90 cent.; St Clément (mon. 19*b*), environ 1 mètre; Carnuntum (mon. 228^{bi}), 1^{m},14.

5) De Rossi, *Bull. di archeologia cristiana*, 1870, p. 60.

6) Ils sont conservés à St Clément (mon. 19*b*, fig. 30), et à Ostie (mon. 83*b*, fig. 71 et mon. 84. fig. 77). Voyez aussi mon. 228bis*a*, p. 494 et la fig. 430.

7) A Ostie (mon 84*b*), les *podia* ont 75 cent. de haut du côté de la *cella*, 60 cent. près du mur. A St Clément (mon. 19*b*), les mesures ne sont pas données, mais voyez la fig. 30. — Nulle part ailleurs les *podia* n'étaient assez bien conservées pour qu'on pût constater cette inclinaison.

8) Dans le culte d'Isis, les fidèles étaient assis. Cf. Lafaye, *Culte des divinités d'Alexandrie*, p. 118, note 2.

debout. D'autre part, leur faible largeur semble exclure l'hypothèse que les initiés s'y soient étendus comme sur des lits triclinaires pour y célébrer leurs agapes [1]. Tout au plus ont-ils pu s'y coucher accoudés à certains moments des offices. On ne peut donc supposer aux assistants qu'une seule attitude sur ces supports en pente : ils s'y sont agenouillés. A la vérité, nous n'avons aucune preuve directe que les mystes de Mithra aient pris cette position, mais l'origine de leur culte suffirait à la rendre probable. Le Grec et le Romain priaient d'ordinaire debout [2]; l'Oriental se prosternait pour adorer ses idoles. L'odieuse προσκύνησις des asiatiques devant leurs monarques, n'était qu'une façon de rendre hommage à la divinité du souverain.

Le bord des *podia* était souvent entaillé à angle droit de façon à ménager dans leur épaisseur une tablette horizontale de quelques centimètres de largeur un peu au-dessous de leur sommet [3]. Cette tablette se prolonge d'ordinaire au fond du sanctuaire, devant la niche occupée par l'image du dieu [4]. Les fouilles de Visconti à Ostie nous permettent de fixer la destination de cet étroit rebord [5]. Il servait à porter les lampes qui éclairaient le souterrain. Rangées le long de la plate forme, elles auraient pu être renversées par un faux mouvement des fidèles agenouillés ou mettre le feu à leurs vêtements. En les plaçant en contrebas, on évitait ce double danger, et l'on ajoutait au mystère du lieu sacré. La flamme, réfléchie par la paroi verticale du podium, éclairait la *cella,* où officiaient les prêtres, tandis que les fidèles, rangés des deux côtés, restaient dans une demi obscurité.

On pratiquait souvent aussi dans les *podia* des échancrures plus profondes, où l'on encastrait des piédestaux qui supportaient des statuettes ou d'autres offrandes [6]. Ces petites bases, parfois couvertes d'inscriptions, servaient aussi utilement de pierres d'angle aux coins antérieurs des deux terrasses [7]. Ailleurs, il arrivait qu'on entamât celles-ci jusqu'au niveau du couloir central : ces niches recevaient des images sacrées, notamment celle du dieu léontocéphale [8]. Cette disposition avait pour but de débarrasser

---

1) Cette hypothèse a été proposée par de Rossi, nous l'avons combattue dans nos *Notes sur un mithréum d'Ostie*, Gand, 1891, p. 18 ss. — Nous avons donné plus haut la largeur des *podia* (p. 61, n. 3). Derrière les assistants, il faut réserver la place nécessaire pour laisser passer les nouveaux arrivants, qui ne pouvaient monter sur les *podia* que par l'extrémité de ceux-ci.

2) Marquardt, *Staatsv.*, III, p. 78; Baumeister, *Denkmäler*, s. v. *Gebet*, t. I, p. 591.

3) L'existence de cette tablette a pu être constatée à S. Clément (mon. 19*b*), où elle a 40 cent. de large, et à Ostie (mon. 84*b*), où elle en mesure 45.

4) Il en est ainsi à S. Clément comme à Ostie. Dans d'autres temples, où les *podia* sont en ruines, cette tablette a subsisté devant le bas-relief de Mithra (mon. 273*ter b*, p. 513); cf. *infra*, p. 67, n. 10.

5) Mon. 83 *m*, cf. Visconti, *Ann. dell' Istituto,* 1864, p. 158, *Puo supporsi che il luogo fosse inacessibile alla luce diurna ma venisse soltanto rischiarato da lucerne e da foculi o pirei dei quali in fatti non pochi furono trovati sugli orli delle due divisioni laterali ed è probabile que quivi appunto dovessero essere collocati.* M. Schierenberg, *Jahr. Ver. Alt. fr. Rheinlande*, LXXXIV (1887), p. 249, a prétendu que ce degré intermédiaire servait de siège aux personnages principaux de l'assemblée. Mais sa faible largeur, comme la hauteur où il est placé, rendent cette hypothèse inadmissible. Cf. mes *Notes* déjà citées, p. 15 sqq.

6) A S. Clément (mon. 19 *b*), cinq cavités semi-circulaires; les piédestaux ont été enlevés. — A Ostie (mon. 83 *k*), deux socles avec inscriptions. — A Aquincum (mon. 213 *d*), quatre piédestaux portant des inscriptions. — Disposition analogue à Carnuntum (mon. 228*ter*, p. 501).

7) Il en est ainsi à Ostie (mon. 84 *d*. fin). - Cf. aussi (mon. 251 *f*, 252 *d*, 253 *f*.). — Dans le grand mithréum de Carnuntum (mon. 228*bis a*, fig. 430), les statues des dadophores sont placées sur des bases de maçonnerie devant le front des *podia* et des autels sont disposés sur le côté.

8) C'est le cas dans le mithréum III de Heddernheim (mon. 253*f*). Nous reviendrons plus bas sur les niches des " Éons ", cf. ch. v, § 3.

le couloir central des piédestaux et des idoles qui l'eussent encombré. Le même effet était obtenu en plaçant les ex-voto sur des colonnettes dressées sur les *podia* eux-mêmes[1]. Il importait avant tout de ne pas rétrécir la largeur déjà médiocre de la *cella*, afin de laisser aux prêtres l'espace nécessaire pour accomplir les cérémonies rituelles.

Nous admettons que la partie médiane de la crypte était réservée tout entière aux officiants[2]. Ce chœur peu spacieux devait en effet être à peine suffisant pour la célébration des mystères, et tous les détails de son aménagement révèlent clairement cette destination. Au moins une fois, on a déblayé près de l'entrée, une petite excavation cimentée, qui devait servir, comme le prouve un large couteau dessiné à côté d'elle dans le pavement, à recueillir le sang des victimes immolées[3]. Dans le mithréum III de Heddernheim, une fosse maçonnée, assez vaste, s'ouvrait au milieu de la *cella* pour recevoir les ossements des animaux sacrifiés[4]. Ailleurs on rejetait ces restes calcinés dans des puits profonds, creusés en dehors des temples, réceptacles de débris et immondices de tout genre[5]. D'autres récipients, qui s'enfoncent à droite et à gauche dans les murs d'appui des *podia* jusque sous l'aire du chœur, paraissent avoir servi à contenir l'eau employée dans les lustrations[6]. Cette eau bénite était aussi versée dans des cavités hémisphériques, ménagées dans le bord supérieur des mêmes *podia*, ou conservée dans des vases[7]. A Ostie, sept demi-cercles, dessinés dans le pavement du chœur, marquaient sans doute les " stations " où le prêtre s'arrêtait pour invoquer les planètes, figurées sur la paroi des bancs[8]. Des statues, comme nous le disions, étaient souvent rangées des deux côtés, le long de ces bancs latéraux. Quelquefois vers le bout de la *cella*, prenait place une stèle ornée des images des divinités auxquelles on rendait un culte[9].

Régulièrement au fond du sanctuaire, en face de l'entrée, se dressait l'image vénérée de Mithra immolant le taureau, et devant celle-ci étaient d'ordinaire disposés deux autels, dont l'un paraît avoir été spécialement consacré au Soleil et l'autre à la Lune[10].

---

1) Ainsi à Oberflorstadt (mon. 250 *a*). D'autres colonnettes portaient des lampes, cf. *infra*, p. 67, n. 11.

2) Peut-être l'entrée de la *cella* était-elle fermée par des cloisons mobiles. Du moins à Carnuntum, les murs des *podia* se prolongeaient vers l'intérieur pour la rétrécir (Suppl. mon. 228*bis* *a*).

3) Mithréum d'Ostie (mon. 84 *c*); cf. Strabon, XV, § 14, p. 732 C. : Quand les mages de Cappadoce sacrifient à l'Eau, βόθρον ὀρύξαντες εἰς τοῦτον σφαγιάζονται. Cf. Lucien, fr. *d* (t. II, p 23, l. 15). βόθρον δὲ ὠρυξάμεθα καὶ τὰ μῆλα κατεσφάξαμεν καὶ τὸ αἷμα π ρὶ αὐτὸν ἐσπείσαμεν. La comparaison avec ces passages rend certaine l'explication proposée.

4) Mon. 253*h*. Fosse au milieu de la grotte de Capri (mon. 95). Cf. sur ces sacrifices *infra*, p. 68.

5) Heddernheim, mon. 251*c* et 253*h*; Vindobala, mon. 272*a*; Vieux, mon. 275*b*.

6) Ostie, mon. 84*c*; Les " niches quadrangulaires " de S[t] Clément (mon. 20*b*) sont probablement aussi des bénitiers. — Je ne pense pas qu'il faille voir dans ces trous les *foveas aqua plenas* dont parle le Pseudo-S[t] Augustin, t. II, p. 8, l. 4.

7) Cavités hémisphériques à Spolète (mon. 97, p 316). — Vases, cf. *infra*, p. 67.

8) Mon. 84*d* [cf. suppl., p. 485] et fig. 77. Cet usage liturgique n'est pas en contradiction avec l'interprétation symbolique qui voit dans ces " portes " les ouvertures des sept sphères planétaires (*supra*, p. 38). — Cf. Porphyre fr. *a* (t. II, p. 40) : Τῶν δε ἐντὸς (sc. τοῦ σπηλαίου) κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων.

9) Ainsi à Carnuntum (mon. 228*bis* *c*, p. 496, fig. 430), cf. la stèle de Heddernheim (mon. 253*j*) et la pierre de Spolète (mon. 97, fig. 90).

10) On trouve deux autels à Épidaurum (mon. 233), à Osterburken (mon. 246*a*), à Gross-Krotzenburg (mon. 247*c*, fig. 223), à Heddernheim (mon. 252, fig. 267*mn*, mon. 253*c*), peut-être à Dormagen (mon. 265*d*), à Aquincum (inscr. 335, mon. 218), à Juslenville (inscr. 464-5), à Borcovicium (mon. 273*d*), à Vieux (mon. 275*c*),

L'extrémité du *spelaeum*, où la représentation du dieu tauroctone était placée, n'avait pas dans son plan une fixité absolue. Tantôt une construction saillante s'amorçant au mur extérieur, permettait de ménager au fond du temple une abside (*absidata, exedra* [1]). Cette abside, généralement surélevée [2], était parfois assez profonde pour que le bas-relief qu'elle contenait pût tourner sur lui-même et présenter successivement les représentations de ses deux faces aux regards des fidèles [3]. Tantôt, au contraire, deux murailles s'avançant vers l'intérieur, formaient une niche où le marbre s'abritait [4]. Il arrivait aussi que l'architecte renonçât à ces annexes : le mur du fond était plan et la pierre monumentale se trouvait encastrée dans son épaisseur [5]. Ailleurs des groupes de ronde-bosse ont même pu reposer simplement sur un large soubassement [6]. A droite et à gauche de la représentation principale, on plaçait souvent dans des niches plus petites ou sur des piédestaux les statues des deux porte-flambeau, Cautès et Cautopatès [7]. L'endroit où ces images vénérées étaient réunies, était la partie la plus sacrée du sanctuaire, et devait former une sorte d'adyton accessible seulement aux prêtres. On a retrouvé des vestiges de cloisons en bois, sortes de cancels qui séparaient ce saint des saints du reste de la *cella* [8].

Autant il est facile de déterminer en général quelle est l'origine du *spelaeum* mithriaque, combinaison hybride de la grotte primitive avec le temple gréco-romain, autant il est malaisé de savoir quand et comment ses diverses parties ont pris la forme qui leur est

---

à Sarrebourg (mon. 573ter *o*). — L'opinion que l'un aurait été consacré à Sol, l'autre à Luna, se fonde sur la trouvaille de Gross-Krotzenburg (mon. 247 *c*), où l'un porte une tête du Soleil et l'autre un croissant. — Le chiffre de deux n'était cependant pas obligatoire. A Friedberg on a retrouvé, au fond du temple, trois autels avec des dédicaces *Soli, Virtuti, Matronis* (mon. 248 *a h*). Dans la grotte de Carnuntum (mon. 225 *c*), on aurait constaté la présence de six autels [piédestaux ?] rangés en demi cercle. Il n'y avait qu'un autel à Ostie (mon. 83 *g*), à Spolète (mon. 97, fig. 90), à Carnuntum (mon. 228ter, p. 501), dans une chapelle de Rome (mon. 15) et sans doute aussi à St Clément (mon. 19 *b*).

1) ***Absidata :*** Inscr. 256 ; *exedra :* Inscr. 239. — Cette abside forme à l'extérieur une saillie ou rectangulaire (Sarmizegetusa, mon. 138; Heddernheim, mon. 251 *a*, 253 *a*; Carnuntum, 228ter, p. 501; Borcovicium, mon. 273) ou trapéziforme (Hedderheim, mon. 252 *a*) ou même circulaire (Osterburken, mon. 245 *a*).

2) Abside surélevée à Heddernheim I (mon. 251 *a*), de 3 marches, II (mon. 252 *a*), de 60 c., III (mon. 253 *a*). A Sarrebourg, le niveau de la cella se relève à l'extrémité (mon. 273ter, p. 512). De même à Ostie (mon. 83 *c*, [4 marches] et mon. 295, fig. 346, cf. suppl. p. 524).

3) Heddernheim, mon. 251 *a*, fig. 248. Il a dû en être de même à Castello di Tuenno (mon. 114) et à Konjica (cf. appendice). — Dans le mithréum III de Heddernheim, la pierre était fixe et soutenue par une charpente en bois (mon. 253 *a*).

4) A Ostie (mon. 83 *c*, fig. 71, cf. mon. 84 *b*, mon. 295, fig. 346); à Spolète (mon. 97, fig. 89). A Ostie, à droite et à gauche de l'abside, la salle se termine par deux réduits analogues au *diaconicum* des basiliques chrétiennes. — A St Clément, l'abside paraît avoir été creusée dans l'épaisseur de la muraille (mon. 19 *b*, fig. 30, cf. mon. 267bis, p. 510). — Les grottes naturelles devaient souvent aussi former des sortes d'absides (cf. p. ex. à Capri, mon. 9).

5) Aquincum (mon. 213 *d*); Gross-Krotzenburg (mon. 247 *b*); Friedberg (mon. 248); Ober-Florstadt (mon. 250); Carnuntum (mon. 228bis); Sarrebourg (mon. 273ter).

6) Les grands morceaux de ronde bosse (mon. 65, fig. 59; mon. 64, fig. 60, etc.), ont certainement occupé le fond d'un mithréum.

7) Dadophores placés des deux côtés du Mithra tauroctone sur des socles : Heddernheim (mon. 253 *d*, cf. mon. 250 *a* fin). — Deux niches à côté de celle du grand bas-relief : Spolète (mon. 97, fig. 89), cf. mon. 267bis, p. 510. — Sur la place réservée à ces dadophores, cf. *infra*, ch. v, § 15.

8) Cf. Hedderheim III (mon. 253). La place des autels à Friedberg (mon. 248 *a*), à Heddernheim II (mon. 252, fig. 267), à Borçovicium (mon. 273), fait conclure à une disposition analogue.

normalement attribuée sous l'empire. Nous n'avons sur les rares mithréums fouillés en Orient aucun renseignement précis [1], et ne savons donc pas si leur disposition était conforme à celle usitée dans les provinces d'Europe. Nous pouvons affirmer sans crainte d'erreur que le portique et le fronton ont été imités des temples helléniques, qui ont transmis à cet avant-corps leur nom grec de *pronaos;* nous pouvons conjecturer que l'abside, qui du reste fait souvent défaut, est un emprunt aux basiliques romaines, mais la disposition intérieure de la crypte reste encore inexpliquée. La division de cette salle en trois parties de hauteur inégale, n'offre d'analogie, que je sache, avec aucune autre espèce de construction antique, et nous devons renoncer provisoirement à savoir où ce plan a été pour la première fois conçu et appliqué, aussi bien qu'à déterminer ses rapports avec celui des basiliques chrétiennes primitives.

Quoi qu'il en soit, un caractère de ces édifices frappe tout observateur : c'est leur exiguïté [2]. Il est certain que les mithréums n'ont pu contenir qu'un nombre très limité d'initiés. Dans les plus vastes d'entre eux, une centaine de personnes au maximum ont pu se ranger sur les bancs de pierre, et dans la plupart, la moitié tout au plus de ce chiffre a pu trouver place. On s'explique la faible dimension de ces cryptes souterraines par les difficultés de leur construction. Recouvertes d'une voûte unique, même simulée, elles ne pouvaient être fortement élargies sans nécessiter des dépenses considérables; d'autre part, il était impossible de les allonger beaucoup, car l'image du dieu, dressée au fond de l'abside, eût alors été invisible aux fidèles qui occupaient l'extrémité des *podia*. Plus on agrandissait l'hypogée, plus il fallait donner d'épaisseur et de solidité aux murailles, pour qu'elles pussent résister à la pression des terres [3]. D'ordinaire les ressources des fidèles étaient modiques comme leur condition médiocre [4]. Aussi dut-on se contenter généralement de salles fort restreintes, et l'on se tira d'embarras en en multipliant le nombre. C'est ainsi qu'on trouve à Ostie au moins cinq mithréums, quatre à Aquincum et à Apulum, trois dans les villages de Heddernheim et de Friedberg [5]. Il résulte de cette constatation que les sectateurs de Mithra devaient être divisés en une quantité de petites

---

1) On ne paraît pas avoir fait de relevé du temple de Mît-Rahiné (mon. 285, p. 520). Tout ce que j'ai pu apprendre de celui de Saïda (mon. 4), c'est que c'était un édifice souterrain voûté, et que les statues s'y trouvaient placées dans des niches.

2) Voici les dimensions des *spelaea* dont les murs d'enceinte sont conservés : Kroisbach (mon. 223 *a*), long. 5^{m},20, larg. 3^{m},55 à 5^{m},30 ; Sarrebourg (mon. 273ter), long. 5^{m},20, larg. 4^{m},40 ; Aquincum (mon. 293), long. 7^{m},30, larg. 5^{m},90 ; St Clément (mon. 19), long. 9 m., larg. 6 m. ; Gross-Krotzenburg (mon. 247), long. 10^{m},50 ; Vieux (mon. 275), long. 10^{m},30 ; Friedberg (mon. 248), long. 10 à 12 m., larg 5^{m},45 ; Heddernheim III (mon. 253), long. 10^{m},55, larg. 5^{m},50 ; Heddernheim I (mon. 251), long. 11^{m},25, larg. 7^{m},20 ; Heddernheim II (mon. 252), long. 13^{m},40, larg. 6^{m},08 ; Carnuntum III (mon. 228ter), long. 12^{m},50, larg. 7^{m},50 ; Oberflorstadt (mon. 250), long. 13^{m},40 à 13^{m},90, larg. 6^{m},73 à 6^{m},93 ; Ostie (mon. 83), long. 16 m., larg. 5^{m},25 ; Ostie (mon 295), long. 16^{m},30. larg. 4^{m},50 ; Spolète (mon. 97), long. 21^{m},20, larg. 3^{m},90 ; Carnuntum II (mon. 228bis), long. 23 m., larg. 8^{m},50. — A Sarmizegetusa le temple a dû mesurer environ 26 mètres sur 12 (mon. 138 *a*).

3) Pour diminuer cette pression on a souvent eu recours à un expédient. On ne creusait le *spelaeum* que d'un côté, le sol s'abaissant en pente vers l'une ou l'autre extrémité (mon. 248 *a*, 250, fig. 244. Suppl. 228bis *a*). A Sarrebourg, le sol de la *cella* s'abaisse puis se relève (mon. 273ter *a*). — L'épaisseur des murailles est néanmoins souvent considérable : A Sarmizegetusa le mur de l'abside mesure 1 m. 50 de large (mon. 138 *a*).

4) Temples construits par un *servus villicus* (inscr. 175 et 231), par deux soldats (inscr. 335-6), par un affranchi (inscr. 405), etc. Cf. *Index*, t. II, p. 536.

5) Cf. sur ce point la deuxième partie, ch. II.

confréries qui avaient chacune leur petit temple particulier. Comme d'ailleurs les femmes ne pouvaient participer aux mystères et que les initiés des grades supérieurs étaient probablement seuls admis dans la crypte [1], un lieu de réunion assez exigu pouvait suffire à un nombre relativement grand de familles.

Ces circonstances expliquent que souvent, au lieu de consacrer au dieu perse un sanctuaire isolé, les propriétaires romains se soient contentés de transformer une cave voûtée en *spelaeum.* Il est rare que la chapelle ne soit qu'une simple chambrette, où sans doute le père de famille et ses fils allaient seuls faire leurs dévotions [2]. D'ordinaire le plan traditionnel des mithréums a été, autant que possible, fidèlement conservé, mais il a dû s'adapter à la disposition des lieux [3]. On garde la division de la crypte en *cella* et en *podia,* mais ceux-ci sont parfois coupés irrégulièrement par les contreforts des murailles qui soutenaient la maison [4]. L'abside fait nécessairement défaut comme le fronton et le portique; le pronaos et l'*apparatorium* disparaissent, ou plutôt ils sont relégués dans quelque salle voisine, dont on s'est accommodé tant bien que mal comme sacristie. Il est souvent difficile de se reconnaître dans l'enchevêtrement des réduits et des couloirs, et de constater où cessait l'oratoire du maître et où commençait sa cuisine [5].

Qu'il s'agisse de temples proprement dits ou de chapelles domestiques, les mithréums se distinguent pareillement par l'éclat de leur décoration. Dans les sanctuaires les plus riches les marbres et les mosaïques recouvraient le sol, les murs et même la voûte [6]; dans les plus pauvres on se contentait de stucs et de crépis décorés de couleurs brillantes [7]. Quand les lampes s'allumaient, les vives nuances de cette ornementation, où le rouge dominait, se mariaient à la polychromie des bas-reliefs et des statues. Souvent on recourait à des teintes plates disposées par rayures ou par bandes [8]; parfois de gracieux motifs d'ornementation s'enlevaient sur le fond clair des plâtres [9]. Ailleurs, c'était l'image des dieux ou des symboles sacrés qui étaient reproduits à la fresque ou par la mosaïque sur les parois de la salle [10]. Ces enduits et ces revêtements fragiles ont malheureusement moins bien résisté que les sculptures de pierre aux fermentations du sol et à l'infiltration des eaux, et rarement quelques restes en ont échappé à la destruction.

---

1) Nous reviendrons sur ces questions dans la seconde partie, ch. v fin.

2) La mieux conservée de ces chapelles est celle de S. Martino ai Monti (mon. 15, fig. 25). Cf. aussi le mon. 11. — Une chapelle analogue mais isolée a peut-être été trouvée à Bandorf (mon. 315, cf. la note p. 427). Quant au temple de Neuenheim (mon. 245) et de Borcovicium (mon. 273), les fouilles n'ont pas été conduites avec assez d'exactitude pour qu'on puisse se fier au plan reproduit.

3) Le nombre des mithréums ainsi établis dans des caves d'habitations est assez considérable : A Rome sur l'Esquilin (mon. 16) ? et à St Clément (mon. 19); à Ostie (mon. 84 et 295 ?), à Spolète (mon. 97, p. 257). — L'un des mithréums d'Ostie était établi dans une dépendance des thermes d'Antonin (mon. 83 *d*). Cf. l'inscr. 139 : *cryptam palati concessam* (à un prêtre mithriaque).

4) Mon. 84 et 295.

5) Cf. mon. 83 *a*, 84 *a* et Wolff, *op. cit.*, p. 89 ss.

6) A S[t] Clément, mon. 19 *b*, à Ostie, mon. 83 *b*, 84 *d*, 295 *b*, cf. p. 524. — A Sarrebourg, on trouve un carrelage, mon. 273[ter], p. 512. — Sur l'emploi de rocailles, cf. *supra*, p. 60, n. 4.

7) Mon. 83 *b*, 138, 225, 246 *a*, 248 *a*, 250 *b*, 251 *a*, 253 *a*, 265 *a*.

8) Raies verticales, blanches, rouges, bleues, vertes : mon. 251 *a ;* bandes horizontales vertes, blanches, rouges : mon. 253 *a*.

9) Mon. 138, 225, et surtout 250 *b*, fig. 246 et 228[bis] *a* fin (p. 494).

10) Spolète (mon. 97), fresque; Ostie (mon. 84 *d*, 295 *b*), mosaïques.— Peut-être aussi à Sentinum (mon. 298), riche mosaïque. — A noter à Rome la fresque du mon. 11.

A la suite de cette description des temples mithriaques, nous ne pouvons négliger de passer en revue les menus objets de terre cuite ou de métal, ainsi que les débris de tout genre, qui ont été exhumés de leurs ruines. Ils contribuent, autant que la disposition même des sanctuaires, à éclairer notre ignorance sur les cérémonies dont ceux-ci étaient le théâtre. Les pièces incomplètes du mobilier sacré, qui nous sont parvenues, fournissent des indications précieuses sur la liturgie qui en prescrivait l'emploi.

Des nombreux vases de toute forme mis au jour un peu partout, cruches, burettes, coupes, plats, cuvettes[1], une partie seulement sans doute a servi au culte. Certaines aiguières et patères paraissent avoir été employées pour les libations[2], d'autres pour les ablutions rituelles. Une trouvaille intéressante à cet égard a été faite à Carnuntum[3] : A l'entrée de la *cella*, se trouvait posée sur une colonnette une grande coquille de grès de la forme qu'affectent encore souvent aujourd'hui nos bénitiers, et l'on ne peut guère douter qu'elle ait pareillement contenu l'eau lustrale[4]. De même à Friedberg, un grand cratère était probablement placé sur un socle à l'entrée du temple, pour qu'on pût se purifier en en franchissant le seuil[5]. Un bas-relief, dont la représentation est jusqu'ici unique, nous montre, selon toute probabilité, le prêtre remplissant le cratère sacré[6]. Comme nous l'avons dit (p. 63) l'eau bénite était parfois aussi versée dans des cavités creusées dans la maçonnerie même des *podia*.

Partout on a recueilli en quantité plus considérable encore que les tessons de vaisselle, des lampes de terre cuite ou plus rarement de bronze[7], parfois à plusieurs becs[8], dont la clarté illuminait les temples souterrains. Elles étaient placées en partie sur le rebord des *podia*[9], d'autres brûlaient au fond du sanctuaire devant l'image du Mithra tauroctone, ou bien devant celle du dieu leontocéphale[10]; d'autres encore étaient soutenues par des colonnettes, disposées des deux côtés de la salle et dans son abside[11], d'autres enfin étaient suspendues par des chaînes à la voûte de l'hypogée[12].

---

1) Mon. 225 *c*, 250 *k* (vase de bronze), 250 *b*, 273 *f*, 280. Suppl. 228*bis* *n* et 273*ter* *u*. — Coupe et patère de bronze mon. 138 *e*. Cf. l'inscr. 447, *vassa decem*.

2) L'*Urceus* et la *patera* sont figurés sur les autels, p. ex. mon. 248 *h*.

3) Mon. 228*bis* *i*, cf. fig. 439 et 430.

4) Suivant Boldetti, on aurait trouvé pareillement une coquille ronde portée par une colonnette à l'entrée de certains *cubicula* des catacombes; cf. Kraus, *Realencycl. christl. Alt.* s. v. *Weihwasserbecken*, t. II, p. 980.

5) Mon. 248 *f*, cf. Goldmann *op. cit. [ibid.]*, p. 311. *Der Stein diente zum Tragen des grossen Kraters, dessen Aufstellung gerade beim Eingang des Heiligtums mir nach der demselben eigentümlichen Bedeutung ganz entsprechend erscheint, etwa wie der Weihwasserkessel am Eingang der katholischen Kirchen.*

6) Lopodunum. Mon. 244, cf. Suppl, p. 507. — Sur le sens du cratère dans le symbolisme mithriaque, cf. *infra*, ch. v, § 5.

7) Lampes de terre cuite : Mon. 10, 83, 83 *m*, 138 *e*, 223 *g*, 248 *k*, 250 *f*, 250 *l*, 252 *i*, 253 *m*, 265 *e*; Suppl. 228*bis* *e*, 273*ter* *u* 6°. — Lampes de bronze : mon. 265 *e*, 275 *f*.

8) Lampe à trois becs : mon. 83 *a*; lampe à sept becs, Suppl. : mon. 228*bis* *o*; lampe à douze becs : mon. 83 *m*,

9) Cf. *supra*, p. 62, n. 5.

10) Mon. 250 *f* et *l* et Suppl. mon. 273*ter* *l*; cf. *supra*, p. 62, n. 4. — Sept torches à demi consumées devant le Mithra tauroctone : mon. 15. — Lampes en demi-cercle devant un "Éon" : mon. 10. — Lampe devant un Silvain dans le *pronaos* : mon. 83 *a*.

11) Mon. 83 *i*, cf. mon. 110, 138 *a*, *b*, *c*, 250 *a* Une partie de ces colonnettes a pu servir de piédestaux à des ex-voto cf. *supra*, p. 63, n. 1.

12) A Vieux : mon. 275 *f*. Une lampe suspendue de cette façon est figurée sur le bas-relief, mon. 241.

Des découvertes plus intéressantes pour la connaissance du rituel, sont celles de deux clochettes et d'une flûte exhumées des mithréums de Heddernheim [1]. Les premières semblent prouver que pendant certaines parties de l'office on agitait des sonnettes, comme pendant la messe d'aujourd'hui [2]. Cet usage, qui sans doute se rattache primitivement à la croyance que les vibrations de l'airain écartent les maléfices [3], se retrouve dans plusieurs cultes païens [4]. La flûte est d'un usage plus général encore dans la musique sacrée de l'antiquité [5].

D'autres ustensiles ont une signification moins claire. Est-ce à entretenir le feu de l'autel qu'a servi une sorte de truelle ou pelle de fer, ainsi qu'une petite casserole à manche, retirées des ruines de Heddernheim [6]? Celle-ci aurait alors été utilisée pour transporter les braises, mais la chose est bien incertaine. Nous ne savons pas davantage quelle peut être la destination de ces boulets de pierre, conservés dans les temples du Danube, comme dans ceux du Rhin [7], ni quel est l'usage des urnes carrées qu'on rencontre à Rome comme en Pannonie [8], ni pourquoi le sommet de certains piédestaux prend des formes étranges [9]. Il vaut mieux constater simplement notre ignorance que de construire des hypothèses fragiles à propos des moindres objets.

Un point plus important mérite de nous arrêter plus longuement. Si nous ne le savions d'ailleurs, les nombreux couteaux de fer ou de bronze recueillis dans les mithréums nous apprendraient que des animaux y étaient immolés aux dieux [10]. Les haches découvertes parfois avec eux, comme elles figurent à côté d'eux sur les autels, ont été employées au même usage [11]. De fortes chaînes qui ont été trouvées dans deux temples [12], paraissent avoir servi à attacher les victimes. Les résidus de ces sacrifices, cendres et ossements, ont été fréquemment mis au jour dans les fouilles, et ils prouvent qu'on égorgeait les mammifères les plus divers [13], bœufs, moutons, chèvres, porcs [14], mais surtout des volatiles et principa-

1) Clochettes : mon. 250 *i* 2° ; 253 *m* 5°. Flûte : mon. 250 *n*.

2) Münz dans Kraus, *Realencycl.* au mot *Glockensurrogate*, t. I. p. 624, affirme que l'usage de sonner pendant l'office divin s'introduisit seulement au moyen âge, mais il constate qu'on a trouvé des sonnettes dans les catacombes. Il est donc probable que l'usage chrétien remonte aux origines de l'Église.

3) Tibulle, I, 8, 22; Ovide, *Fast*, V, 441. Les sistres dans le culte d'Isis répondent peut-être au même but.

4) Le *tintinnabulum* retentissait pendant les sacrifices, cf. Plaute, *Pseudol.*, I, 3, 98 (338). Sur l'emploi du *cacabulus* dans le culte d'Auguste, d'après une découverte récente, cf. Hübner, communication à l'*Archäol. Gesellschaft* de Berlin [*Berliner Phil. Wochenschrift*, 3 juillet 1894].

5) Notamment dans le culte d'Isis, Apulée, XI, 9, *dicati magno Serapi tibicines*, cf. les *symphoniacos deae Caelestae*, dans S[t] Aug., *Civ. Dei*, IV, 10.

6) Mon. 251 *i* et 251 *u*.

7) Mon 214, fin et mon 265 *f*.

8) Mon. 19 *e*, 223 *g*.

9) Mon. 251 *t*, 273[ter] *o*, *q*. — Les clefs retrouvées à Heddernheim (253 *m*) ont naturellement servi à ouvrir les portes d'armoires ou de coffrets.

10) Mon. 96 note; 97, 5°; 138 *e*; 248 *h*; 250 *o*; 252 *i*; 253 *m*; Suppl 75. — Couteau d'or? Mon. 115. — Des couteaux de sacrifice sont aussi figurés sur les monuments : mon. 84 *a*; 272 *b*; 275 *b*. Cf. *infra*, ch. v, § 7.

11) Hache à Heddernheim : mon. 250 *i* — figurée sur les autels : mon. 248 *f*, 252 *g*. — Les plus curieuses sont celles d'Allmendingen (Suppl., mon. 239[bis] *d*), qui portent des dédicaces à diverses divinités.

12) Mon. 138 *e*, 250 *i*.

13) Mon. 138 *f*, 232, 237, 250 *q*, 251 *c*, 275 *b*. La nature des ossements n'est pas spécifiée.

14) Mon. 225 *b* : bœufs, moutons, chèvres; mon. 250 *q* : bœufs; 315 *e* : porcs, bœufs. Cf. Claudien, t. II, p. 8. *Rituque iuvencos chaldaeo stravere magi.*

lement des poulets[1], dont les entrailles étaient, paraît-il, particulièrement dignes d'être observées[2]. Peut-être même des bêtes sauvages comme des sangliers, des cerfs et jusqu'à des renards et des loups[3], étaient-elles offertes sur les autels.

Des comptes rendus de fouilles, d'ailleurs peu exacts, affirment que parmi des détritus de ce genre se seraient trouvés des ossements humains[4]. C'est une opinion très répandue que des hommes étaient sacrifiés dans les mystères de Mithra, mais si l'on en examine les fondements, on constatera qu'elle ne repose que sur des dires sans valeur sérieuse. On la trouve rapportée d'abord au v[e] siècle par Socrate, qui se fait l'écho d'une simple rumeur publique[5], et cette accusation se précise plus tard chez les byzantins, qui paraphrasent son récit[6]. Mais les auteurs anciens s'expriment à cet égard de toute autre façon : Lampride fait un crime à Commode d'avoir souillé les mystères perses par un homicide véritable " alors qu'on avait coutume d'y dire ou d'y feindre quelque chose de pareil pour produire un vain effroi „ et Pallas dans son ouvrage sur Mithra, sans doute pour répondre aux imputations répandues contre le culte perse, affirmait que les ἀνθρωποθυσίαι avaient disparu dans tout l'empire depuis l'époque d'Hadrien[7]. Il n'est pas impossible qu'au milieu des populations barbares d'Asie Mineure, l'immolation de victimes humaines ait été pratiquée même par quelques mages iraniens[8], mais dans ce cas elle a certainement été supprimée en Occident et remplacée par un simple simulacre. Quels que soient, suivant le vers du poète, les maux que la religion a conseillés, il n'est point croyable qu'au III[e] siècle de notre ère des membres de la société romaine la plus cultivée soient descendus en foule dans les cryptes mithriaques pour y voir égorger de malheureux enfants. Si cette coutume avait persisté

---

1) Mon. 225 *b*, 248 *k*, 250 *q*, 251 *c*, 273[ter] *v*, *x*.

2) Sur le rôle des *intestina pullina*, dans les initiations, cf. Pseudo-Aug., fr. *b* (t. II, p. 8, l. 4). — Les magiciens orientaux les consultaient pour prédire l'avenir : Juvénal, VI, 350. *Armenius vel Commagenus haruspex pectora pullorum rimabitur;* Énée de Gaza, *Theophr.*, p. 20. Boisson. Καὶ μὴν παρὰ Χαλδαίοις καὶ Αἰγυπτίοις οἱ τὰς τελετὰς ἀγείροντες καὶ γοητεύειν τῶν πάλαι τελευτήσαντων τὰς ψυχὰς ἐπαγγελλόμενοι... ἀλεκτρυόνας θύοντες καὶ χαρακτῆρας ὑπογράφοντες. Cf. Porph., *De Philos. ex orac. haur.*, éd. Wolff, p. 190. — Les entrailles des poulets étaient spécialement considérées aussi par la science augurale des Romains : Cicéron, *De divin*, II, 12, 29. *Sunt qui argutissima haec exta* [sc. *gallinacea*] *esse dicant*, Pline, H.N., X, 21, 49 (*gallorum*) *extis etiam fibrisque haud aliter quam opimae victimae diis gratis.* — Sur le coq dans la doctrine mithriaque, cf. *infra*, ch. v, § 15.

3) Sangliers : Mon. 225 *b*, 251 *c*. Cerfs : Suppl. 239[bis] *e*. Renards, loups : Suppl. 273[ter] *x* et la note. Tuer les animaux malfaisants, comme les loups était peut-être considéré comme une œuvre méritoire. Cf. Plutarque, fr. *a* (t. II, p. 34. l. 3), αἵματι λύκου σφαγέντος et notre note à ce passage.

4) Mon. 237, des " dents d'enfants et des rotules „ ; mon. 275 *b*, " des ossements humains „. — Si ces affirmations ne sont pas de simples erreurs, la présence de ces ossements s'explique sans doute, comme à Kroisbach (mon. 223 *g*, note) et à Sarrebourg (mon. 273[ter], n. 3, p. 519), par la déposition d'un cadavre dans les ruines du *spelaeum*. — Sur une lampe où l'on verrait " un sacrificateur qui dépèce une victime humaine „, cf. mon. 281, p. 404, note.

5) Socrate, t. II, p. 44, l. 3, ἀνθρώπους κατέθυον : l. 7, κράνια ἀνθρώπων πολλὰ οὓς λόγος κατεῖχε πάλαι ἀναιρεῖσθαι. Il est à noter que le récit parallèle de Sozomène (p. 55) est muet sur ces crânes.

6) *Vita Athanasii* (t. II, p. 44) et Photius cod. 258, p. 483 *b*, 28, éd Bekker.

7) Lampride (t. II, p. 21); Pallas dans Porphyre, fr. *f* (t. II, p. 42, note 2).

8) Sur les sacrifices humains usités dans certains cultes orientaux jusqu'à la fin du paganisme, cf. *Revue de Philologie*, 1897, p. 150 ss. — Strabon, XI, 4, 7, p. 503 C., en donne un exemple pour les peuples du Caucase. En Perse même, suivant Hérodote, VII, 114, on aurait eu l'habitude d'enterrer vivants des jeunes gens pour apaiser le dieu des enfers (τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ); cf. Rapp., Z.D.M.G., XX, p. 84, n. 2.

jusqu'à leur époque, les écrivains chrétiens n'eussent pas manqué de la reprocher avec indignation à leurs adversaires [1].

Le passage de Socrate nous montre quelle était l'origine de ces accusations diffamatoires[2]. Selon une opinion très générale et probablement fondée, les magiciens dans leurs opérations secrètes tuaient des enfants pour lire l'avenir dans leurs entrailles palpitantes, de même que les nécromanciens pour évoquer les âmes des morts [3]. Les prêtres de Mithra pratiquaient certainement, comme leur ancêtres Perses [4], la divination non seulement par l'astrologie mais aussi par l'extispicine [5]. Le vulgaire leur aura naturellement attribué les méfaits dont on croyait coupables tous les sorciers et spécialement les mages orientaux [6]. Le mystère dont ils s'entouraient, portait leurs ennemis à supposer qu'ils commettaient dans l'ombre toutes les infamies [7]. La même cause a suscité dans l'antiquité, les mêmes calomnies contre les manichéens [8] et contre les chrétiens eux-mêmes [9]. On pourrait citer des exemples contemporains de pareilles aberrations, mais il vaut mieux s'abstenir.

II

Ces fragments de terre cuite, de verre ou de métal, ces ossements noircis, dont nous avons cherché à préciser la signification, n'offrent qu'un intérêt secondaire si on le compare aux bas-reliefs et aux statues dont les débris ont été retrouvés à côté d'eux dans les ruines des temples. L'examen critique de ces documents archéologiques est la partie à la fois la plus importante et la plus ardue de nos recherches sur la religion mithriaque. En effet, les lacunes de la tradition écrite, ont pour conséquence que les monuments figurés sont presque seuls à nous apprendre ce que nous pouvons connaître de la théologie et de la mythologie des mystères perses, et dans toute étude qui les concerne, on est amené à mentionner plus d'œuvres sculpturales que d'œuvres littéraires. Même les inscriptions nous abandonnent ici presque complètement: on n'a découvert jusqu'à présent qu'une stèle unique dont les images soient accompagnées de légendes explicatives [10]. D'ordinaire ce n'est que par la comparai-

1) Le silence de Tertullien, qui connaissait bien les mystères mithriaques (cf. t. II, p. 50), est particulièrement significatif. Voyez p. ex. *Apol.*, 9, où il énumère tous les exemples qu'il connaît de pareilles cruautés dans les cultes païens.

2) Socrate, t. II, p. 44, l. 7.

3) Les passages relatifs à cette pratique ont été réunis par Marquardt, *Staatsverw*, III², p. 113, n. 1 et Friedländer, *Sitteng.*, t. III⁶, p. 767. Cf. aussi Chwolsohn, *Die Ssabier*, 1856, t. II, p. 147 ss.

4) Aug., *de Civit. Dei*, VII, 35. *Quod genus divinationis* (sc. *hydromantia*) *idem Varro a Persis dicit allatum... ubi adhibito sanguine etiam inferas perhibet siscitari et* νεκυιομαντείαν *Graece dicit vocari.* Voyez aussi le récit satirique de Lucien, fr. *a*, t. II, p. 22 ss.

5) La seule allusion à l'existence de cette divination dans le culte de Mithra se trouve dans Théophane (t. II, p. 51).

6) Pline, H.N., XXX. 6 et 16, attribue aux mages des meurtres *(nam homines immolare etiam gratissimum).* Juvénal, *Sat.*, VI, 350. *Armenius vel Commagenus haruspex... ı imabitur exta catelli interdum et pueri.*

7) Voyez les insinuations vagues du Pseudo-St Augustin (t. II, p. 8) et de Paulin de Nole (t. II, p. 32).

8) Cf. Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, t. II, 743, cf. 729 ss.

9) Meurtres rituels d'enfants reprochés aux chrétiens: Tertull., *Apol.*, 8; cf. Keim, *Rom und das Christenthum*, 1881, p. 363 s.

10) Cf. Mon. 253*j* (t. II, p. 376).

son des scènes et des personnages entre eux et avec d'autres productions de l'art antique, que l'on parvient à en déterminer le sens avec quelque certitude. Aussi n'est-il pas étonnant qu'à l'époque où les monuments étaient encore rares et imparfaitement publiés, on se soit laissé induire aux plus étranges conjectures sur la signification qu'il fallait y attacher. Nous ne pouvons songer à discuter ni même à énumérer ici toutes les hypothèses mort-nées que les érudits ont mises au monde [1]. Il est cependant nécessaire, avant de traiter en particulier de chacune des représentations qui nous ont été conservées, de rappeler quels systèmes principaux d'interprétation en ont été successivement proposés. Nous indiquerons en même temps quelle est, à notre avis, la voie à suivre pour arriver à la connaissance exacte des conceptions que les fidèles de Mithra prétendaient exprimer par les figures et les symboles dont ils ornaient leurs sanctuaires.

Lorsque l'attention des humanistes fut attirée sur les premiers bas-reliefs de Mithra tauroctone découverts à la Renaissance, ils conjecturèrent que la scène de l'immolation se rapportait à l'agriculture. Le taureau aurait représenté la terre, le dieu qui le transperce de son glaive, le laboureur; le sang qui s'échappe de sa blessure aurait été l'emblème des fruits du sol; le soleil et la lune auraient figuré les astres que le paysan doit observer. Nous n'insisterons pas sur les autres fantaisies, qui prétendent compléter l'explication [2]. Ces premiers tâtonnements d'une science, qui n'était guère encore qu'un art divinatoire, ne peuvent plus offrir pour nous qu'un intérêt de curiosité.

Des idées plus saines commencèrent à se faire jour pendant le XVIIe siècle. Les inscriptions ne tardèrent pas à apprendre que le dieu tauroctone n'était autre que le *Sol invictus Mithras,* et Philippe del Torre, évêque d'Adria [3], en prenant pour guides les textes anciens, arriva le premier à l'opinion que le groupe de Mithra et du taureau figurait la génération des choses. Mais cette idée juste était encore entourée de bien des chimères et des incertitudes multiples subsistaient encore.

Tant que les sources originales du mazdéisme restaient inaccessibles, il était impossible de pénétrer l'essence de mystères qui dérivent directement de l'ancienne religion iranienne. C'est avant tout la découverte de l'Avesta qui donna quelque sécurité aux recherches sur ce domaine, et quoique Anquetil du Perron ne se soit guère préoccupé du culte occidental de Mithra [4], la publication de sa traduction (1771) marque une date dans l'histoire de ces études. Dès lors se développe cette méthode d'investigation qui rapproche les monuments romains du dieu tauroctone des légendes sacrées du parsisme. Ce système triompha à la fin du siècle passé, et resta en honneur jusqu'à l'époque de Welcker (1817), qui le combattit [5].

---

1) Par exemple celle qui voyait dans le dieu tuant le taureau " un héros chasseur domptant une bête sauvage „ et que Zoega a cru devoir réfuter (*Abhandl.*, p. 119).

2) On la trouvera exposée dans Barth. Marliani *Urbis Romae topographia cui accessere Hieronymi Ferrutii romani additiones,* Venise, 1588, p. 152 ss. L'auteur tient cette lumineuse explication " *a praestanti aliquo viro cuius nomen ignorare me taedet.* „ Elle est encore répétée dans *Hieroglyphicorum collectanea ex veteribus et neotericis descripta Iohannis Pierii libris addita,* Cologne, 1631, p. 23.

3) Ph. a Turre, *Monumenta veteris Antii,* p. 183 ss. Pour les publications qui suivirent celle de Ph. à Turre, nous pouvons nous contenter de renvoyer à la bibliographie placée en tête de ce volume.

4) Cependant dans son *Mémoire sur les anciennes langues de la Perse* (Hist. Acad. Inscr., t. XXXI, 1768, p. 421 ss.), il essaie, avec un médiocre succès, d'interpréter le grand bas-relief Borghèse [Mon. nº 6]. Cf. la Bibliographie.

5) Du temps de Zoega, l'idée que l'animal immolé par Mithra était le taureau primitif de la légende mazdéenne était " *eine fast allgemein angenommene Meinung* „ (*Abhandl.*, p. 125). On la trouve exposée

Il fut repris plus tard par Windischman (1857) qui eut le mérite de montrer en détail combien le Mithra romain a conservé de traits communs avec celui qu'adoraient les anciens Perses [1]. Mais il faut reconnaître que la plupart des auteurs qui sont entrés dans cette voie, étaient plus philologues qu'archéologues, et qu'ils se sont bornés à des indications générales sur le sens de l'immolation du taureau sans s'astreindre à un examen minutieux des monuments figurés [2].

A cette école iranisante, — si cette expression n'est pas trop ambitieuse, — s'en oppose une autre qui cherche surtout dans la religion chaldéenne l'origine et l'explication des représentations mithriaques. Elle est représentée d'abord par Lajard, qui prétendit retrouver sur les cylindres babyloniens le prototype de scènes d'initiation figurées sur les bas-reliefs d'occident [3]. Mais toute sa théorie a croulé par la base depuis que le déchiffrement des textes cunéiformes a montré la fausseté de son premier postulat. Quoique ses hypothèses fussent évidemment insoutenables, la tendance dont elles sont l'expression ne devait pas néanmoins être abandonnée. Stark surtout, pénétré de cette idée que Babylone était le berceau du culte de Mithra, voulut voir dans les sculptures que celui-ci nous a laissées, la manifestation d'un symbolisme sidéral et cosmologique [4].

Entre ces deux systèmes exclusifs, il y a place pour une opinion intermédiaire qui, si nous ne nous abusons, est conforme à la réalité [5]. L'histoire des origines du mithriacisme, telle que nous l'avons esquissée plus haut, nous indique déjà qu'un mélange de doctrines hétérogènes composait sa théologie. Certainement le fond de celle-ci était perse, et c'est à l'aide des légendes et des croyances du mazdéisme qu'on arrivera à pénétrer le sens caché des images adorées dans les mystères. Sans doute, comme nous l'avons dit [6], il ne faut pas chercher dans l'Avesta l'archétype des idées qui ont eu cours dans le mithriacisme : celui-ci s'est développé en dehors de la secte ou tribu iranienne dont l'Avesta était la bible, et n'a point subi l'influence du système dogmatique qu'il expose. Mais il n'en est pas moins vrai que les écrits zends ou pehlvis nous ont transmis le souvenir d'une foule de conceptions, de mythes et de pratiques empruntés à la vieille religion de l'Iran, et qui s'étaient également conservés, peut-être sous une forme peu différente, dans le culte propagé en Occident. On peut admettre en règle générale que tous les dieux adorés par les sectateurs de Mithra en même temps que celui-ci, sont d'origine perse, et qu'ils ont été simplement identifiés aux divinités gréco-romaines dont ils ont pris les traits. Pour certains d'entre eux, cette assimi-

---

notamment en 1815 par Eichhorn. Zoega voulut substituer à cette interprétation celle d'un sacrifice expiatoire offert par Mithra médiateur à Ormuzd et à Ahriman (p. 123 ss.). Welcker dans ses notes (p. 415) se refusa à admettre cette opinion, et soutint que l'idée de ce sacrifice était non d'origine perse mais occidentale et avait été introduite par les Romains dans les mystères mithriaques. Nous reviendrons plus bas sur ce point. — Creuzer dans sa *Symbolique* (trad. Guigniaut, t. I, p. 345 ss.) propose simultanément plusieurs explications sans prendre la peine de les mettre d'accord. L'étendue de son érudition cache mal le vague de sa pensée.

1) Windischmann, *Mithra*, p. 72 et *passim*.

2) Windischmann s'abstient expressément de discuter le sens des monuments, cf. son introduction, p. IV.

3) Sur les interprétations de Lajard, voyez ce qui est dit t. II, p. 185, p. 455 et la Bibliographie.

4) Stark, *Zwei Mithräen*, 1865, surtout p. 41 ss. et *Mithrassteine von Dormagen* (Jahr. Ver. Altfr. Rheinl. t. XLVI), 1863. Dans le premier article, Stark dit encore (p. 43) *unter dieser astralen späteren Ausbildung... blicken altpersische Gedanken hindurch*, etc., mais dans le second, ce point de vue paraît abandonné.

5) Nous avons déjà exposé cette manière de voir à propos du mithréum de Heddernheim dans la *Westdeutsche Zeitschrift für Gesch. und Kunst.*, t. XIII, 1894, p. 72 s.

6) Cf. ci-dessus, ch. I, p. 12.

lation nous est attestée par un témoignage direct ; le caractère primitif des autres se reconnaît encore plus ou moins clairement sous le déguisement qu'on leur a imposé. Ce simple fait qu'une grande partie du panthéon iranien a accompagné Mithra dans ses migrations, prouverait à lui seul que les doctrines des Perses sont la base de tout l'enseignement des mystères, et dès lors les sculptures, qui expriment cet enseignement sous une forme plastique, ne peuvent être sainement interprétées qu'à l'aide des livres sacrés du mazdéisme.

Mais si Stark a eu tort de méconnaître cette nécessité, est-ce à dire que son point de vue soit absolument faux ? Il contient, au contraire, une grande part de vérité. Ainsi que nous l'avons rappelé, le mazdéisme s'était à Babylone combiné de fort bonne heure avec la religion indigène, et dans la doctrine mithriaque, des éléments chaldéens se mêlent ou plutôt se superposent aux traditions iraniennes. La présence des signes du zodiaque sur un grand nombre de nos monuments suffirait à établir que des théories astrologiques ont inspiré en partie leur composition. Ces théories étaient radicalement différentes de celles des anciens mages ; la fusion ne pouvait s'accomplir entre deux systèmes théologiques qui n'avaient aucun point de contact, et ils subsistèrent côte à côte indépendants l'un de l'autre. Un phénomène analogue se produisit non seulement en Égypte[1] mais aussi dans le monde gréco-latin, quand les spéculations astrologiques y séduisirent les esprits[2]. En Italie, une même appellation, comme Jupiter ou Vénus, servit à la fois à désigner une planète et l'époux de Junon ou la déesse de l'amour ; de même dans le mithriacisme, on adora sous un nom et l'on représenta sous une forme identiques de vieilles divinités aryennes et les astres, qui suivant les Chaldéens gouvernent la vie terrestre. Il s'ensuit que les figures mithriaques sont, au moins en partie, susceptibles d'une double interprétation, sidérale et naturaliste. Manifestement les prêtres se sont plu à attribuer aux images de leur culte des sens multiples qu'ils dévoilaient successivement aux initiés, afin que ceux-ci ne fussent jamais certains d'avoir pénétré toute la profondeur de ces arcanes mystérieux[3]. Le symbolisme astronomique, le seul dont les auteurs anciens parlent avec quelque détail[4], paraît être aussi le seul qui ait été communiqué à la foule des fidèles et dont les profanes aient pu ainsi obtenir connaissance. Les doctrines iraniennes, qui constituaient l'originalité et la véritable valeur de la religion mithriaque, ne semblent avoir été dévoilées qu'à une élite, qui par sa piété s'était montrée digne de les connaître. Aussi les écrivains n'y font-ils jamais que des allusions discrètes[5].

---

1) Voir dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, III, 4 (p. 112, Dind.) les significations astrologiques que Chérémon attribue aux dieux Égyptiens.

2) Pour trouver des exemples de ces spéculations astronomiques il suffit d'ouvrir les *Catastérismes* attribués à Ératosthène, ou les *Astronomica* d'Hygin. Elles sont parodiées dans le petit traité *de Astrologia* conservé parmi les œuvres de Lucien.

3) Cf. Origène, *Contr. Cels.*, I, c. 12 (p 330, éd. Delarue). Ἃ δ' εἶπον περὶ Αἰγυπτίων σοφῶν τε καὶ ἰδιωτῶν δυνατὸν εἰπεῖν καὶ περὶ Περσῶν· παρ' οἷς εἰσὶ τελεταὶ πρεσβευόμεναι μὲν λογικῶς ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς λογίων, συμβολικῶς δὲ γινόμεναι (l. γινωσκόμεναι ?) ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς πολλῶν καὶ ἐπιπολαιοτέρων.

4) Ainsi Celse dans Origène (t. II, p. 31), Porphyre (t. II, p. 40 ss.), Lactantius Placidus (t. II, p. 46). — Notez surtout Porphyre fr. *g.*, l. 14 (t. II, p. 42) τὴν κοινήν φησι φορὰν οἴεσθαι ὡς πρὸς τὴν τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου <φύσιν> ἀποτείνειν. — Les inscriptions, qui nomment d'ordinaire Mithra *Sol invictus*, répondent à cette " opinion commune ". Dans la doctrine esotérique ou iranienne, Mithra n'est pas le Soleil Cf. *infra*, § 12 et 14.

5) Ainsi Julien fr. *b* (t. II, p. 19), à propos de la doctrine de l'immortalité. — Porphyre fr. *e*, l. 5 (t. II, p. 41), à propos de la création

Nous ne pouvons nous flatter de deviner complètement aujourd'hui des secrets si bien gardés, ni de saisir toutes les significations que l'on a pu attacher aux divers monuments. Autant dans la composition de ceux-ci que dans leur interprétation, la fantaisie individuelle a pu se permettre certaines libertés. Les mythologues anciens n'ont pas mis moins d'ingéniosité que les modernes à expliquer l'inexplicable. Mais la similitude générale des représentations mithriaques dans tous les pays du monde romain prouve qu'elles sont l'expression d'une seule et même doctrine partout acceptée [1].

Cette répétition perpétuelle des mêmes scènes peut, il est vrai, avoir parfois pour cause la difficulté d'imaginer des types nouveaux, et c'est là une difficulté accessoire qui vient compliquer des questions déjà fort embrouillées. Les peintres ou les sculpteurs, auxquels s'imposait la tâche de figurer par la couleur ou le relief les divinités et les légendes du mithriacisme, ont rarement imaginé pour ces sujets inaccoutumés des compositions originales. Ils ont repris, en les adaptant avec plus ou moins de bonheur à cette destination imprévue, les vieux motifs de l'art grec. De même que dans la bouche des fidèles, de même aussi dans les représentations du culte, Ahura-Mazda est devenu un Zeus ordinaire. Ces assimilations facilitent en apparence les recherches de l'archéologue, puisqu'elles lui permettent d'attribuer immédiatement un nom à des images familières, mais en réalité elles multiplient les chances d'erreur, car elles ont introduit dans des figures détournées de leur véritable nature des détails conventionnels qui n'y ont plus aucun sens. Si Mercure tient le caducée, si Hercule porte la massue, ce sont là de simples attributs, de purs signes distinctifs qui n'ont plus rien de commun avec le caractère du dieu représenté. Même au point de vue de l'interprétation mythologique, il est donc nécessaire de retrouver, autant que possible, le prototype des personnages ou des scènes que nos marbres reproduisent, et en remontant au modèle, de déterminer du même coup la valeur propre de la copie remaniée.

Nous allons donc passer en revue les diverses représentations que nous a laissées la sculpture mithriaque, en nous efforçant de déterminer l'origine et la signification de chacune.

III

La plus étrange de ces images sacrées est ce dieu léontocéphale, dont les statues ont été découvertes dans un grand nombre de *spelaea* [2], et qui se trouve exceptionnellement, comme figure accessoire, sur les bas-reliefs du Mithra tauroctone [3]. Les représentations qui nous en sont parvenues offrent entre elles des différences considérables, se transfor-

1) Cf. *supra*, p. 7 et p. 58.

2) Phénicie : Mon., n. 4. — Rome : n. 10 *a*, *b*, 22, 34, 35, 37, 39, 40, 70. — Ostie : 80, 81. — Florence ? : 101. — Germanie : 240, 247*bis*, 253 *f*, 254, S. 241*bis* (?). — Bretagne : 271. — Gaule : 277 *d*, 281. — Afrique : 284. — Égypte : 285.

3) Rome : Mon. 70. — Mésie : mon. 123 *c*, cf. le manche de bronze, mon., 75 (t. II, p. 484). — Sur le bas-relief, n. 70, d'après le dessin de Lafreri (cf. l'intaille fausse qui en est une copie, Pierre n° 11), on trouverait deux dieux de cette espèce, mais il est probable que la vieille gravure est inexacte, cf. *infra*, p. 77, n. 8. — Nous connaissons aujourd'hui en tout vingt-cinq monuments du dieu léontocéphale, tandis que Zoega ne pouvait en citer que dix (*Abhandl.*, p. 193 ss.).

mant non seulement dans les diverses provinces [1], mais aussi dans la même ville; et les descriptions que nous en font les auteurs [2], ne s'appliquent exactement à aucun des exemplaires conservés. La raison de cette variété, qui est exceptionnelle dans les monuments mithriaques, doit être cherchée dans l'origine et le caractère exotiques de cette divinité. Comme elle n'avait pas d'équivalent dans le panthéon gréco-romain, les artistes qui la façonnaient, n'étaient point assujettis à la reproduction d'un type traditionnel, et ils ont donné à leurs œuvres des aspects extrêmement divers, quoique toujours repoussants.

Comme la plupart de ses pareils, ce monstre à tête d'animal est une création de l'imagination orientale. Sa généalogie nous ferait sans doute remonter jusqu'à la sculpture assyrienne [3], mais ses premiers aïeux nous restent inconnus. Du moins pouvons-nous reconnaître un de ses ancêtres sur les vieilles monnaies phéniciennes de Mallos en Cilicie, pays d'où les mystères sont parvenus d'abord en Italie. Le dieu El ou Kronos y est figuré avec quatre ailes et un double visage [4]. Les quatre ailes caractérisent pareillement notre divinité romaine, et suivant la conception primitive, il devait avoir deux têtes, l'une de lion, l'autre de serpent [5]. Seulement les artistes grecs éprouvèrent de la répugnance à représenter dans toute sa hideur ce personnage bicéphale. Ils se contentèrent d'ordinaire de rappeler discrètement son caractère tératologique en plaçant sur son crâne de lion la tête du serpent qui entoure son corps [6]. On voit le sens esthétique des occidentaux s'efforcer de tempérer la monstruosité de ce dieu barbare et l'humaniser peu à peu. Ils finirent même par lui supprimer sa tête de lion, en se bornant à placer cet animal à ses pieds [7].

---

1) Il est remarquable qu'on n'aît encore découvert aucune de ces statues dans les pays danubiens. Le dieu n'y apparaît qu'une seule fois (mon. 123*c*) sur un bas-relief.

2) Arnobe, t II, p. 58; cf. suppl., p. 461. — *Mythograph. Vatic.*, t. II, p. 53. — Papyrus magique, t. II, p. 57 *c*.

3) Cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, t. I, p. 632 ss. — Comparer la description des monstres primitifs dans le fragment cosmogonique de Bérose (F.H.G., II, p. 497, fr. I, 4) et celle de Satan chez les Manichéens (Flügel, *Mani*, p. 86 et 193 ss.). — On trouve de même dans les écrits gnostiques la description de toute une ménagerie de ces animaux fantastiques, cf. Orig. *Contr. Cels.*, VI, 30; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 280, n. 477.

4) Svoronos, *Zeitschr. für Numism.*, XVI, 1888, p. 219 ss. et pl. X, n, 12 ss.; monnaies de Mallos antérieures au IVe siècle. — Il faut reconnaître avec Imhoof-Blumer dans le dieu représenté un Kronos et non Éosphoros comme le veut M. Svoronos, cf. Imhoof-Blumer, *Annuaire Soc. Numism.*, 1883, p. 124, et plus récemment dans Roscher, *Lexikon*, t. II, p. 1572. — En dehors de la Cilicie, on retrouve le Kronos phénicien sur des monnaies de Byblos antérieures à l'époque romaine, il y est figuré avec six ailes; cf. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 442, n. 13-19; Babelon, *Catalogue des Achéménides*, 1893, p. CLVI ss. et pl. 27, nos 4-7. — Rapprochez de ces monnaies Philon de Byblos dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, I, 10, 36 (p. 48, Dind.) ἐπενόησε δὲ τῷ Κρόνῳ παράσημα βασιλείας ὄμματα τέσσαρα ἐκ τῶν ἐμπροσθίων καὶ ὀπισθίων μερῶν ... καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ τέσσαρα, δύο μὲν ἱπτάμενα, δύο δὲ ὑφειμένα.

5) Mythogr. Vatican., t. II, p. 53, § 8, *Fingitur modo faciem habere draconis... nunc rictus leoninos*, cf. ce que dit Damascius (*De princip.*, 381 K, p. 317, Ruelle) du Χρόνος des orphiques : δράκοντα εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μεσῷ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά et Athénagore, *Legat.* 18 (p. 20, l. 22 éd. Schwarz). Il est difficile de croire qu'il n'y ait pas quelque rapport entre le Temps des mystères mithriaques et celui des orphiques, quoique ce dernier ait été considéré comme de création récente par les philologues (Kern, *De Orphei Epimenidis theogoniis*, 1888, p. 26 ss.).

6) Mon., 34, 35, 37, 39, 40, 75, 80, 101. — La tête de serpent est parfois sur l'épaule du dieu à côté de sa tête, (mon. 253 *f*) ou au-dessous de son menton (mon. 277), ce qui a fait croire au restaurateur du mon. 10 *a* qu'il la dévorait. — Sur des amulettes à deux têtes, dont une de lion, qui sont peut-être imitées des figures mithriaques, cf. Jahn, *Abergl. des bösen Blickes* (Ber. Ges. Wiss, Leipzig, 1855), p. 49 ss.

7) Mon. 240, fig. 214.

Le dieu conserve cependant presque partout une raideur hiératique qui rappelle ses origines orientales. Il est debout, les jambes collées l'une contre l'autre, les deux mains ramenées symétriquement contre la poitrine, serré, comme dans une gaine, par les replis d'un serpent. On cherche parfois timidement à lui donner quelque liberté et un certain mouvement; mais il perd alors de son caractère et n'en reste pas moins hideux [1].

Cette divinité léontocéphale porte d'ordinaire aujourd'hui le nom d'Éon mithriaque. Cette désignation, qui est devenue courante, remonte à Zoega, mais il faut reconnaître que dans le remarquable mémoire où le savant danois l'a proposée [2], il ne *prouve* qu'une chose : c'est que le dieu Éon était honoré par les Orphiques [3], qui le représentaient sous la forme d'un serpent à tête de lion. Il n'a trouvé nulle part, il en convient lui-même, de description rappelant exactement les figures découvertes dans les *spelaea,* et ne peut même invoquer aucun texte établissant que les sectateurs de Mithra se soient jamais servis du nom d'Éon [4]. Aussi ne faut-il pas s'étonner que cette appellation ait été rejetée depuis sans cérémonie [5]. Mais c'est une preuve éclatante du sens archéologique de Zoega, qu'il ait deviné le véritable caractère de ces statues léontocéphales, alors qu'il pouvait si mal justifier son sentiment.

Il n'est pas impossible que le dieu, dont nous nous occupons, ait vraiment été appelé Αἰών dans les livres sacrés des mystères. Cette abstraction, remise en honneur après les Orphiques par les sectes gnostiques [6], jouait un rôle dans les théories des oracles chaldéens, dont nous connaissons la relation avec les doctrines mithriaques [7]. De plus, dans le célèbre psautier d'Utrecht, dont l'illustration remonte à des modèles antiques, on voit *Saeculum*-Αἰών personnifié sous la forme d'un homme nu tenant en main un

1) Mon., 10*b*, 81, 253*f*, 271, 277, cf. Zoega, *Abhandl.*, p. 195, qui compare ces statues à celles " *des mumienartigen Osiris* ", et Overbeck, *Gesch. Plastik,* II⁴, p. 530, citant Feuerbach " *Das Ding ist höchst symbolisch, tiefsinnig, aber doch nichts weiter als ein Scheusal* ". — La plus remarquable est la statue du premier mithréum d'Ostie (nº 80).

2) Zoega, *Abhandlungen* ed. Welcker, 1817, p. 187 ss. — Avant Zoega on appelait ces figures soit Osiris (Raffei, *Osservazioni* [*op. cit.*, mon. 39], p. 23), soit Mithra (Visconti, *Musée Pio-Clém.*, t. II, p. 44). Je n'insiste pas sur ces vieilles dénominations, quoique Lajard dans ses *Recherches*, ch. v, p, 590 ss., ait cru devoir longuement défendre la seconde. Les reproches qu'il y adresse à Zoega, ne sont pas fondés, et sa dissertation marque un recul par rapport á celle de son prédécesseur.

3) Sur l'Éon orphique, voyez les ouvrages cités par Wernicke dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. Aion, t. I, p. 1042, cf. L. Parmentier, *Euripide et Anaxagore* (Mém. Acad. Belg., in-8º, t. XLVII, 1893), p. 63.

4) Le passage de Damascius qu'il cite. p. 188, ne prouve pas ce qu'il prétend en tirer, voyez *infra*, t. II, p. 11 et la note, cf. Suidas, s. v. Ἡραΐσκος (t. I, p. 872, éd Bernh.) τὸ ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ [d'après Damascius, *Vita Isid.*, cf. Photius, *Cod.*, 242, p. 343 *a*, 20, Bekker.] Épiphane, *Adv. Haeres.*, LI, 22 (II, p. 483, Dind.) donne des détails sur le culte de l'Éon à Alexandrie, dont la fête était célébrée le jour de l'Épiphanie ; cf. Lydus, *De mens.*, IV, 1 (p. 64, ed. Wünsch). — Dans l'inscription 474, le nom d'Éon a été rétabli par conjecture.

5) Elle a été combattue par Lajard (cf. *supra*, n. 2) et tout récemment encore déclarée sans valeur par Wernicke, *l. c.*, p. 1043. — M. Wernicke cite une représentation d'un Éon (orphique?) qui se trouve sur un vase attique, et n'a aucun rapport avec notre dieu.

6) Nous noterons particulièrement que certaines images gnostiques de Sérapis *entouré d'un serpent* semblent avoir été invoquées comme Αἰών ἑρπετὰ κύριε Σάραπι, cf. Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 1898, p. 101.

7) Proclus, *In Timaeum*, p. 242 D, cf. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, p. 27, n. 1.

serpent [1]. La maladresse de cette miniature carolingienne exclut malheureusement tout essai de comparaison avec nos sculptures. Enfin les hymnes manichéens représentaient le roi céleste entouré de douze Éons *(saecula)* [2]. Seulement, si cette désignation, fort usitée, comme on le voit, dans la littérature religieuse de la fin de l'empire [3], a vraiment été adoptée par les fidèles de Mithra, on y attachait probablement une valeur mystique, qui obligeait à la celer aux profanes [4]. Les auteurs rapportent que les mages exprimaient par des termes divers le nom du dieu suprême, qui serait en réalité ineffable [5]. L'appellation que l'on appliquait généralement à la divinité à tête de lion, nous pouvons aujourd'hui l'affirmer avec certitude, c'est celle beaucoup plus commune de *Saturnus* ou Κρόνος [6]. Seulement ce Kronos n'était point le souverain de l'âge d'or, mais suivant une identification très ancienne [7], Χρόνος le dieu du Temps [8]. Même lorsque Arnobe, le rhéteur de Sicca, lui donne l'épithète

---

1) Le sens de cette figure a été déterminé par M. H. Graeven, *Die Vorlage des Utrechtpsalters* (Repertorium für Kunstwissenschaft, XXI) Berlin, 1898, p. 6, cf. les représentations du *Saeculum frugiferum* mentionnées ci dessous. p. 78, n. 2, le Mythogr. Vatic., II, § 6 (t. II, p. 53), *Draconem flammivomum in dextra tenere perhibetur*, et p. 78, n. 6.

2) St Augustin, *Contra Faustum*, XV, 5 (p. 425, éd. Zycha), *Canticum ubi describis maximum regnantem regem... et adiungis duodecim saecula floribus convestita et canoribus plena et in faciem patris flores suos iactantia*, cf. Flügel, *Mani*, p. 275.

3) Outre les textes cités dans les notes précédentes, cf. Nonnus, *Dionys.*, aux passages énumérés par Koechly, *Index*, p. 376, et Synésius, *Hymn.*, IX, 56 ss.

4) Remarquer la réticence de Damascius, *l. c.* (t. II, p. 11), à propos de l'Éon Ὃν ἔχων εἰπεῖν ὅστις ἐστίν ὅμως οὐ γράφω et *supra*, p. 76, n. 4, ἄρρητον ἄγαλμα.

5) Cf. Lactantius Placidus *ad Statii Thebaid.*, 516 (p. 228, ed. Jahnke). Nous citerons in extenso ce passage curieux : *Infiniti autem philosophorum, magorum Persae etiam confirmant revera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem de cuius genere sint soli Sol atque Luna : ceteri vero, qui circumferri* [l. *circumferi* = περιφερεῖς] *a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu maximis in hoc auctoribus Pythagora et Platone et ipso Tagete. Sed dire sentiunt qui eum interesse nefandis artibus actibusque magicis arbitrantur... Licet magi sphragidas habeant quas putant Dei nomina continere, sed dei vocabulum a nullo sciri hominum potest. Sed quid veritas habeat percipe : huiusne dei nomen scire potest qui nutu tantum regit et continet cuncta, cuius arbitrio deserviunt, cuius nec aestimari potest mundus nec finibus claudi ? sed dum magi vellent virtutis eius, ut putabant, sese comprehendere singulas appellationes, quasi per naturarum potestates abusive modo designarunt et quasi plurimorum numinum nobilitate deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis vocabulis.* Cf. Ps. Clément, *Recognit.*, II, 38 et Lobeck, *Aglaophamus*, p. 598 ss.

6) L'emploi de ce nom est prouvé 1° par le *Mythograph. Vatican.*, III (t. II, p. 53); 2° par les monnaies de Mallos et de Byblos citées plus haut (p. 75, n. 4), où le prototype de nos figures représente déjà Kronos; 3° par le texte d'Arnobe cité p. 78, n. 1 ; 4° La contre épreuve peut être faite à l'aide du passage du syrien Mar-Abas où le nom de Κρόνος est traduit par Zervan (cf. *supra*, p. 20, n. 6). — J'ai eu tort de douter autrefois (*Westd. Zeitschr.*, XIII, 1894, p. 102) que le dieu léontocéphale ait pu être appelé Saturne, ce nom désignant dans les mystères une planète (cf. *infra*, ch. v, § 6). Nous avons ici un exemple d'une même appellation usitée, avec un sens différent, dans les deux systèmes religieux des mystères (*supra*, p. 75, n. 4). Voyez d'ailleurs le passage sur les Ophites cité ci-dessous p. 79, n. 3.

7) Cf. Mayer dans Roscher, *Lexikon*, t. II, p. 1495 ss.

8) Cf. Myth. Vatic., *l. c.*, t. II, p. 53, note. — Sur la différence que les néoplatoniciens établissaient entre Αἰών et Χρόνος cf. Zoega, *Abhandl.*, p. 188. Elle ne peut avoir été admise dans les mystères. Zoega invoque notre monument 70 et la pierre gravée n° 11, où la même figure entourée d'un serpent est reproduite deux fois, l'une étant ailée, la seconde sans ailes. Mais le premier monument n'est connu que par un mauvais dessin du XVIe siècle et l'intaille en est une copie moderne. — Ces mêmes monuments ont provoqué chez Lajard (*Recherches*, p. 599 ss.) quelques-unes des hallucinations auxquelles il était sujet.

de *Frugifer,* devenue en Afrique synonyme de *Saturnus* [1], il n'entend pas en faire un simple protecteur de l'agriculture : Il l'identifie plutôt à cet étrange *Saeculum Frugiferum,* à ce Baal punique imparfaitement romanisé, dont les monnaies impériales reproduisent l'image, et dont le culte était pratiqué surtout à Hadrumète [2].

Le Saturne mithriaque est donc une personnification du Temps, et ce fait, maintenant bien établi, nous permet de déterminer immédiatement l'identité de ce dieu pseudonyme. Il n'y a qu'une seule divinité perse dont il puisse être le représentant, savoir Zervan Akarana, le Temps infini, que, dès l'époque des Achéménides, une secte des mages plaçait à l'origine des choses et dont seraient nés à la fois Ormuzd et Ahriman [3]. C'était ce dieu que les adeptes des mystères mettaient pareillement à la tête de la hiérarchie céleste [4], et considéraient comme le premier principe, ou, pour nous exprimer autrement, c'était le système zervaniste que les mazdéens d'Asie Mineure avaient enseigné aux sectateurs occidentaux de la religion iranienne.

Le zervanisme a dû se constituer en Babylonie, nous l'avons prouvé au début de cette étude. Rien d'étonnant donc que le Kronos mithriaque combine en sa personne des éléments mazdéens et sémitiques. Le type de ses représentations est apparenté, comme nous l'avons vu, à celui du Kronos phénicien, et Arnobe l'identifie au Saturne d'Afrique, qui n'est autre que Baal. Dans l'explication des attributs variables de cette divinité, nous serons donc obligés d'avoir recours à des renseignements de source très diverse. Des interprétations multiples étaient sans doute admises simultanément dans les mystères. Les prêtres de Mithra reproduisaient une image fort ancienne, dont le sens primitif n'était plus bien clair pour eux, et la valeur de convention qu'on attachait aux détails de cette figure monstrueuse, n'était certainement pas toujours celle qu'ils avaient eue à l'origine.

Ce Saturne-Zervan, quoique prenant des apparences très diverses, est caractérisé généralement par son chef de lion [5], le serpent qui entoure son corps [6], deux paires d'ailes qui naissent de ses hanches et de ses épaules [7], et deux clefs qu'il tient dans les

---

1) Arnobe, t. II, p. 58, cf. Suppl., p. 461. — Toutain, *De Saturni dei in Africa cultu,* 1894, p. 30 s., 55 s.

2) Cohen, t. III, p. 167 : Commode, n° 730; p. 202: Pertinax, n° 28; p. 226 : Albin, n° 38 ss.; p. 277: Septime Sévère, n°s 368 et 625; t. V, p. 36 : Postume, n° 157. — Le type est variable, voici la description d'un médaillon d'or d'Albin (n° 41) : " Divinité barbue coiffée de la tiare droite, surmontée d'un voile, vêtue d'une tunique talaire d'une étoffe fine et très ample, chaussée de *persicae,* assise sur un trône à dossier entre deux sphinx ailés, debout, coiffés du bonnet phrygien (?). Cette divinité a la main droite levée et une fleur ouverte dans la gauche. „ Cf. Froehner, *Les médaillons de l'empire romain,* Paris, 1878, p. 150 ss. et O. Hirschfeld, *Decimus Clodius Albinus* (Historische Zeitschrift, XLIII) p. 454.

3) Cf. ce qui a été dit ci-dessus p. 18 ss.

4) Cf. Dion Chrysostome, t. II, p. 61, l. 15 (ἄπαυστον ἐν ἀπαύστοις αἰῶνος περιόδοις) et la note 7. — Cf. ci-dessous, p. 82.

5) Le seul monument où il fasse défaut est le n° 240, cf. *supra,* p. 75, n. 7.

6) Le serpent entoure le corps deux fois (mon. 4 *b*), trois fois (mon. 10 *a,* 22) et jusqu'à sept fois (mon. 34, 40). Zoega remarque déjà (p. 230) que " *die Zahl der Schlangenwindungen wechselt an den verschiedenen Bildern so sehr dass darin keine Bedeutung zu suchen zu seyn scheint.* — Sur le mon. 10 *b,* le serpent entoure non le corps, mais les ailes du dieu, cf. p. 242. Sur le mon. 240, il est placé à ses pieds. — Firmicus Maternus confond ces statues avec celles d'Hécate quand il parle d'une déesse à triple visage " entourée de serpents monstrueux „ (t. II, p. 13 et 14, n. 1). D'après les autres textes, le Saturne mithriaque tiendrait simplement un serpent en main (*Mythog. Vatic.,* t. II, p. 53 et Papyrus magique, t. II, p. 57 *c*). Ce n'est le cas pour aucun des monuments retrouvés, mais cf. *supra,* p. 77, n. 1.

7) Quatre ailes mon. 10 *a* et *b,* 39, 40, 75, 80, 81, 101, 240, 277 *d.* — Deux ailes 34, 37 (?), 70 (?), 281. — Pas d'ailes 4 (?), 22, 35, 281. Suppl. 285 *d.*

mains [1]. Il est aussi difficile de deviner pourquoi l'on a donné, en Asie, une tête de lion au dieu du Temps que de savoir pourquoi, en Grèce, la Chimère avait le corps d'une chèvre ou les Harpies celui d'un oiseau. Il est possible que cette attribution remonte à un culte préhistorique du grand carnassier. Nous voyons en Syrie, comme en Afrique, des Baal honorés sous la figure d'un lion [2], et les Ophites représentaient la planète Saturne sous cette forme [3]. Le dieu léontocéphale des mystères est sans doute le dernier héritier des anciens totems des tribus sémitiques, de même que, dans la religion égyptienne, l'adoration primitive du roi des animaux finit par s'adresser à des idoles qui n'avaient plus que la face de celui-ci [4]. Mais l'interprétation communément reçue, faisait du lion un emblème de la force [5], et le masque grimaçant du félin, dont les lèvres retroussées découvrent la puissante mâchoire [6], ne rappelait sans doute plus aux initiés que le pouvoir destructeur du Temps qui dévore toutes choses [7].

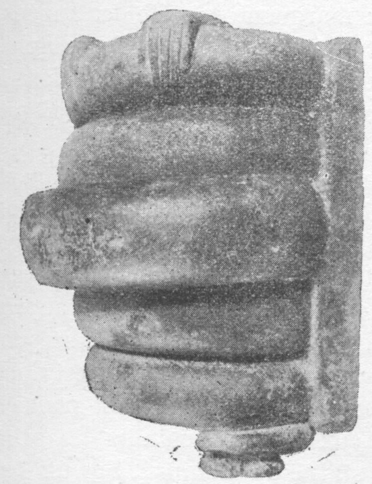


Fig. 1.

Comme la tête de lion, le serpent qui entoure le corps de l'idole, est un emprunt à l'art oriental. Des représentations de ce genre se rencontrent en Égypte [8] (fig. 1), Macrobe nous signale aussi leur existence en Syrie [9], et l'explication qu'il en donne devait être acceptée dans la théologie mithriaque : le serpent, qui s'enroule en spirale autour du corps du dieu, ferait allusion au cours sinueux

---

1) Cf ci-dessous, p. 83, n. 6 et 7.

2) En Arabie : cf. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 2e ed., 1894, p. 226. — A Balbek : Damasc., *Vita Isid.* (dans Phot., *cod.* 242, p. 348 *b*, Bekker) Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος, cf. Smith, *l. c.*, p. 444. — Baal-Saturne représenté par un lion en Afrique, cf. Toutain, *op. cit.*, p. 44 ss.

3) Orig., *Contra Celsum*, VI, 31 (Migne P. G., XI, 1339), Κέλσος ἔλεγε τὸν πρῶτον (sc. l'ἄρχων de Saturne) ἰδέᾳ λέοντος μεμορφωμένον et plus bas : Φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα (sc. Saturne).

4) Porphyr., *De Abstin.*, IV, 9, cf. Minut. Felix, *Octav.*, 28, § 7, *Leonum et canum vultibus deos dedicatis* ; Tertull., *Apolog.*, 16. Plutarque dit de même des Égyptiens (*de Isid. et Osirid.*, 38), τὸν λέοντα τιμῶσι καὶ χάσμασι λεοντείοις τὰ τῶν ἱερῶν θυρώματα κοσμοῦσιν. — Divinités égyptiennes à tête de lion : cf. Clarac, *Musée*, pl. 305, nos 2541-2544, Drexler, *Mythologische Beiträge*, I, 1890, p. 53, n. 1.

5) De nombreux passages ont déjà été réunis par Bochart, *Hierozoïcon*, t. II, p. 18 (éd. Rosenmüller, 1794).

6) Mythogr. Vatic., t. II, p. 53, *nunc rictus leoninos*. [Cf. *infra*, p. 80, n. 7]. Arnobe, t. II, p. 38, *leonis torvissimam faciem*. Papyrus, t. II, p. 57 *c*, ἀνδρίας λεοντοπρόσωπος. Lactantius Placidus qui confond ces statues avec celles de Mithra, dit (t. II, p. 48, l 2) : *Est sol leonis vultu cum tiara*.

7) Macrobe (I, 20, § 15) décrit une statue d'Alexandrie, qui portait une tête de lion, entre celles d'un chien et d'un loup et ajoute : *leonis capite monstratur praesens tempus... quia condicio eius valida fervensque est.* (Sur le *fervens*, cf. *infra*, p. 80, n. 7).

8) Sérapis entouré d'un serpent, cf. *supra* p. 76, n. 6. — Nous devons à l'obligeance de M. Héron de Villefosse de pouvoir reproduire ici un monument du même genre. C'est un fragment de basalte provenant d'Égypte et conservé au musée du Louvre.

9) Macrob. *Saturn.*, I, 17, § 67 : A Hiérapolis de Syrie se trouvaient deux *signa feminarum. Ea cingit flexuoso volumine draco... draconis effigies flexuosum iter sideris monstrat*, cf. I, 17, § 58, *solis meatus... variando iter suum velut flexum draconis involuit* et I, 17, § 62. — Clem. Alex., *Stromat.*, V, 4 (p. 657 Potter) dit au contraire que les Égyptiens τὰ μὲν τῶν ἄλλων ἄστρων διὰ τὴν πορείαν τὴν λοξὴν ὄφεων σώμασιν ἀπείκαζον· τὸν δὲ Ἥλιον τῷ τοῦ κανθάρου.

du soleil dans le ciel [1]. C'est pour ce motif qu'on dispose parfois les signes du zodiaque entre les circonvolutions du reptile [2] : celui-ci se glisse au milieu d'eux, en entourant la statue, comme le soleil dans sa marche tortueuse parcourt successivement les douze constellations de l'écliptique. L'astre dont les révolutions marquent la suite des années, était ainsi étroitement uni au Temps divinisé. Parfois le serpent faisant un cercle complet se mord la queue [3], comme le soleil, après avoir fait le tour de la sphère céleste revient à son point de départ pour recommencer sans cesse sa course perpétuelle, et ce δράκων οὐροβόρος [4] devient un symbole accessoire de la notion d'Éternité.

Mais ces conceptions n'étaient pas les seules que l'on manifestât par les images du lion et du serpent. La disposition de celles-ci trahit parfois une autre intention : nous verrons plus tard [5] que sur les bas-reliefs du Mithra tauroctone, l'un et l'autre sont fréquemment mis en relation avec un cratère, et qu'ils figurent alors le feu et la terre, tandis que le vase est l'emblème de l'eau. Ce groupe typique du lion, du serpent et du cratère se retrouve auprès du Kronos de Strasbourg (mon. 240), et sur deux ou trois autres monuments, le serpent vient boire dans un cratère placé soit aux pieds du dieu, soit sur sa poitrine [6]. Il est donc certain que, détournant le quadrupède et le reptile de leur signification véritable pour en faire l'expression d'un symbolisme plus raffiné, on vit en eux les représentants des principes igné et solide, même lorsqu'ils faisaient partie d'une statue du Temps [7]. Sur un bas relief gaulois, l'artiste a rappelé ce sens du serpent en le faisant sortir d'une fente de rocher (mon. 277*c*). On adjoignit à ces animaux le cratère ou parfois une rame [8], pour faire allusion à l'eau; quant à l'air, on le voit exceptionnellement figuré par un masque joufflu placé sur la poitrine de la statue [9]; d'ordinaire les ailes éployées du dieu suffisaient à rappeler la présence de ce quatrième élément [10].

Un bas-relief romain (10*b*., fig. 22) ne se borne pas à réunir ces attributs symboliques autour du monstre immobile. Celui-ci, tenant en main des torches, y souffle sur un autel

---

1) Cf. Zoega, *Abh.*, p. 195; Lajard, *Recherches*, p. 617. — Cette explication est préférable à celle qui prétendrait reconnaître dans le serpent le *draco* céleste, malgré le rôle que celui-ci jouait dans la mythologie chaldéenne (*supra*, p. 35, n. 1) et dans l'astrologie.

2) Mon. 240 (les douze signes), mon. 374 (les quatre signes des solstices et des équinoxes).

3) Ainsi sur la base mon. 25 où le serpent porte des rayons et un croissant [cf Horapoll., I, 1, Αἰῶνα σημαίνοντες ἥλιον καὶ σελήνην γράφουσι διὰ τὸ αἰώνια εἶναι στοιχεῖα], cf. Pierre nº 15. La même intention se révèle sur le mon. 81. Cf. Mythogr. Vatic., t. II, p. 53.

4) Mythogr. Vatic , *l. c.* Macrob., I, 20, § 2. Horapollo, I, 2, avec les notes de Leemans. — J'ai parlé plus longuement de la signification du δράκων οὐροβόρος dans le *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, p. 291 ss.

5) Cf. ci-dessous ch. V, § 5.

6) Ostie., mon. 81, fig. 69; Heddernheim, mon. 247*bis*, fig. 223 [mutilé]; Stuttgart, mon. 242*bis* (Suppl., p. 507) où pour la symétrie l'artiste a dédoublé le serpent.

7) Le Mythogr. Vatic., II, p. 53, dit *fingitur faciem habere draconis propter frigoris nimietatem, nunc rictus leoninos propter nimium caloris aestum*. Cf. Macrobe, *supra*, p. 79, n. 7. — Il est étonnant que le froid soit ici attribué comme propriété à la terre, dont le serpent est l'image, et non, comme c'est l'habitude chez les Stoïciens, à l'air. Peut-être y a-t-il quelque confusion du mythographe. Cf. cependant dans l'Avesta, Vendid. Farg., I, 1, 3 (7).

8) Mon. 253 *f.*, fig. 286. — La rame est un attribut fréquent de Neptune (Mon. 273*ter* *c.* 7º, cf. *infra*, ch. V, § 9), d'Océanus (Sarcophage de Prométhée, Helbig-Toutain, *Mus. Rome*, I, 326, nº 449), des Tritons (Statue de Commode, *Ibid.*, 558), etc.

9) Mon. 253*f*; cf. ce qui est dit ci-dessous des Vents (ch. v, § 5).

10) Cf. ci-dessous, p. 83.

flamboyant placé à ses pieds, et le même autel se retrouve sur un bas-relief de Vienne (277, fig. 320). Ces représentations nous aident à comprendre une particularité curieuse, qui a été observée sur plusieurs monuments du Kronos léontocéphale : la cavité de la bouche y traverse le marbre de part en part[1], et sur l'un d'eux (mon. 40) une rainure pouvant contenir un tuyau, s'amorce par derrière à l'orifice du trou, et descend jusqu'à la base de la statue. Si l'on compare cet agencement au bas-relief dont nous parlions, le but en apparaîtra clairement. A l'aide d'un soufflet, on faisait passer à travers la tête du monstre bayant un courant d'air, qui ravivait le feu d'un autel placé devant lui[2]. Peut-être aussi obtenait-on à l'aide de quelque moyen pyrotechnique que la gueule du lion, emblème de la chaleur, vomît des flammes[3]. Ces artifices, analogues aux supercheries dont usaient les thaumaturges[4], étaient facilités par la disposition des lieux. La seule fois qu'on ait pu observer la place exacte que le Kronos léontocéphale occupait dans un *spelaeum*, il était enfermé dans une niche obscure, et n'était visible que par une étroite ouverture ménagée par devant[5]. On attachait probablement à ces mystifications puériles un sens profond. Suivant le mythe des mages rapporté par Dion, un des coursiers qui traînent le char du dieu suprême, représente le feu, et son haleine brûlante, tombant sur la crinière d'un de ses compagnons d'attelage, consume cet emblème de la végétation terrestre[6].

Les représentations du Kronos mithriaque rappelaient donc aux fidèles l'idée de l'action réciproque des quatre éléments dans le monde. Peut-être, comme le prétend un mythographe du moyen âge, voulait-on marquer que l'alternance des saisons amène les excès contraires des forces naturelles[7], ou que les phénomènes variables produits par la transmutation perpétuelle des corps primitifs sont l'expression sensible du temps qui s'écoule. On s'inspirait plus probablement de cette conception moins subtile que les quatre substances dont se compose l'univers, devaient être réunies dans le premier Principe, qui contenait en puissance toute la création[8]. Les hymnes mazdéens, aussi bien que les métaphores stoï-

---

1) Mon. n° 39. — Il en est de même sur une belle statue du dieu léontocéphale trouvée à Saïda (mon. n° 4). Un bouchon de marbre, s'adaptant exactement par derrière à l'ouverture, permettait ici de la rendre presque invisible. — M. Gsell (*Musée de Philippeville*, Paris, 1898, p. 49) dit à propos de notre mon. 284 *b*. " Un petit trou rond, profond de cinq centimètres, est percé dans la gueule ... La statuette paraît avoir les joues gonflées. Peut-être un morceau d'étoffe ou de métal, image plus ou moins parfaite du souffle, était il assujetti dans la gueule. „

2) Cette explication a été proposée par Zoega, *Abh.*, p. 200.

3) Papyrus magique, t. II, p. 57 *c*, ἐκ δὲ τοῦ λέοντος πῦρ πνεέτω, cf. Myth. Vat., t. II, p. 53, *draconem flammivomum*. Cependant la statue de la collection de Clercq [citée n. 1], que j'ai examinée avec soin, ne présente aucune trace de noircissure.

4) Cf. Hippolyte, *Philosoph.*, IV, 4, ss.

5) Mon. 253 *f*. — Les mon. 88 *c*, 251 *p* sont peut être aussi des niches destinées à contenir un " Éon „.

6) Dion, t. II, p. 63, l. 8, (ἰσχυρὸν ἆσθμα τοῦ πρώτου προσπεσὸν ἄνωθεν) et la note. — Peut-être ce souffle du Temps infini, principe universel, a-t-il été rapproché aussi du Πνεῦμα stoïcien, cause première (Zeller, *Phil. gr.*, t II, 1, 3e éd, p. 138, cf. *Orphica* fr. 123, Abel, v. 5, Ζεὺς πνοιὴ πάντων). — On connaît l'importance du Πνεῦμα chez les gnostiques et le sens du mot chez les chrétiens.

7) Myth. Vat., t. II, p 53, l. 19. — On n'a encore trouvé aucune statue ayant, comme il le dit *cum aprinis dentibus cristas;* mais les canines du lion et le serpent placé comme une crête sur son crâne (mon. 35, 75, 80,) ont donné naissance à des métaphores que l'auteur du moyen âge a prises à la lettre.

8) Ces spéculations se rapprochent de celles de la plus ancienne philosophie grecque. Suivant la cosmogonie de Phérécyde, telle que l'a reconstituée M. Diels (*Sitzungsb. Berl. Akad.*, 1897, p. 144 ss.), Chronos, père de toutes choses, aurait fait sortir de la semence de Zeus le feu, l'air et l'eau (τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ

ciennes, représentaient le dieu suprême comme le conducteur éternel d'un quadrige dont les chevaux figuraient le feu, l'air, l'eau et la terre[1].

Le Temps infini était en effet, dans la théologie mithriaque, fidèle à l'antique système zervaniste, le plus élevé des dieux. Aussi lui donnait-on les attributs de la souveraineté, le foudre[2] et le sceptre[3] réservés d'ordinaire à Jupiter, et les statues léontocéphales sont-elles les seules qui dépassent parfois par leur dimensions celles de Mithra lui-même. Plusieurs textes anciens nous rapportent que les mages admettaient l'existence d'un Être suprême, éternel et inconnaissable, Cause unique, qui aurait engendré toutes les divinités secondaires[4]. Des théories analogues étaient certainement enseignées par les prêtres de Mithra, et expliquent certains détails très spéciaux des monuments. Comme l'a déjà fait observer Zoega[5], quoique le Kronos léontocéphale soit d'ordinaire représenté entièrement nu, le serpent, qui l'entoure, cache complètement ses parties génitales[6]; ailleurs celles-ci sont couvertes par une sorte de pagne, qui ceint les hanches de la statue[7], ou par un pantalon qui laisse l'abdomen à découvert[8]; ailleurs enfin, le corps tout entier est dissimulé par une large robe[9]. On a évidemment voulu laisser le sexe du personnage indécis, pour montrer qu'il n'était pas soumis aux lois de la nature et qu'il avait procréé seul On rappelait d'une autre façon qu'il contenait virtuellement en lui la puissance de tous les dieux, en plaçant simultanément à ses côtés le caducée de Mercure, le marteau et la tenaille de

---

γόνου αὐτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ), cf. aussi les *Orphica* fr. 123 (Abel) v. 9 : ἐν ᾧ (sc. Διὶ) τάδε πάντα κυκλεῖται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ.

1) Dion Chrysost., t. II, p. 61, l. 15 ss. et la note 7. — Cf. dans le texte de Philon de Byblos cité plus bas (n. 4) les mots ἡνίοχος καλοῦ παντός et *infra* ch. v, § 5.

2) Les deux mains du dieu tenant d'ordinaire des clefs, on place le foudre sur sa poitrine (mon. 40, 80), ou dans sa gueule (mon. 75) ou à côté de lui (mon. 101). Il paraît l'avoir tenu dans la main droite, mon. 271.

3) Mon. 70, 254, 271. Ce sont les seuls monuments où le dieu tienne un véritable sceptre, ailleurs le bâton qu'il porte, semble avoir un autre caractère ; cf. ci-dessous p. 84, n. 11.

4) Cf. Lactantius Placidus, ci-dessus p. 77, n 5. — La même idée est exprimée confusément dans le passage reproduit t. II, p. 48, l 14 ss. — Eudème de Rhodes dans Damascius, *De Princip.*, § 125 *bis* (p. 322, Ruelle) : Μάγοι ... Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων. — Dans les *Recognitiones* Clémentines, Simon le mage parle comme suit : *Ego dico multos esse deos unum tamen incomprehensibilem et omnibus incognitum horumque deorum deus.* — Comparer ce curieux extrait de Philon de Byblos (Eus., *Praep. Evang.*, I, 10, § 52; F.H G., III, 572 *b*) : Καὶ Ζωροάστρης ὁ μάγος ἐν τῇ ἱερᾷ συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησι κατὰ λέξιν· ὁ δὲ θεός ἐστὶ κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος· οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος ἄφθαρτος, ἀίδιος ἀγένητος ἀμερής, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ, ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονιμώτατος· ἔστι δὲ καὶ πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος, φυσικὸς, καὶ τέλειος καὶ σοφὸς καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὑρετής· τὰ δ' αὐτὰ καὶ Ὀστάνης φησὶ περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ. — C'est à ces théories que fait allusion Philon d'Alexandrie, *In Genesim*, I, 100 (II, 72) : *Tempus ab hominibus pessimis putatur deus, volentibus Ens essentiale* (= τὸ ὂν ὄντως) *abscondere... Pravis hominibus tempus putatur causa rerum mundi, sapientibus vero et optimis non tempus sed Deus.*

5) Zoega, *Abhandl.* p. 202 ss.

6) Il est nu, mon. 4, 10 *a*, 22, 34, 37, 39, 40, 70, 75, 80, 81, 123 *c* (?), 285 *add.* Le seul de ces monuments où les parties génitales soient visibles, est le n° 37, cf. aussi, suppl. 242 *bis*.

7) Mon. 240, 253 *f*, 271, Suppl. 277 *d*. Cette disposition du vêtement est intentionnelle, comme le montre le texte du papyrus magique, t. II, p 57 *c* : ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος, περιεζωσμένος.

8) Mon. 10 *b*, 35.

9) Mon. 101, 281, cf. 284 *b*, où le dieu est vêtu d'une tunique et d'un manteau et Suppl. 242 *bis*, où il paraît avoir porté une chlamyde.

Vulcain, le coq et la pomme de pin consacrés à Esculape[1]. L'accumulation de ces symboles donnait au Saturne mithriaque l'aspect de ces divinités panthées dont le caractère se rapprochait en effet du sien.

Mais ce sont là des additions récentes au type primitif de la divinité. Au contraire, comme sa tête de lion et le serpent qui l'enserre, les ailes qu'elle porte remontent aux origines orientales de cette image sacrée[2], et appartenaient déjà, comme nous l'avons vu (p. 75), aux représentations phéniciennes de Kronos. D'abord elles devaient sans doute marquer simplement la rapidité proverbiale du Temps qui vole, mais dans l'empire romain des idées accessoires vinrent s'ajouter à cette conception naïve. On remarque que le nombre des ailes est généralement fixé à quatre et qu'elles se dirigent en sens opposé. Il est difficile de ne pas y voir une allusion aux quatre vents du ciel, d'autant plus que sur un marbre d'Ostie (mon. 80), ces ailes sont décorées des emblèmes des Saisons, dont l'adoration, dans le culte des mystères, était en relation étroite avec celle des Vents[3]. Une statue de Rome (mon. 37, fig. 43) porte sur son torse les quatre signes du zodiaque qui marquent le commencement des mêmes Saisons. Le Temps infini, qui ramène la succession constante du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver, pouvait être envisagé comme un dieu à la fois fécond et destructeur, qui fait mûrir les fruits de la terre et qui les dévore[4], et, considéré sous le premier aspect, le Kronos mithriaque était assimilé au Baal *Frugifer* des peuples syro-puniques[5].

Les derniers attributs dont nous ayons à parler, sont plus extraordinaires. Le dieu tient régulièrement, soit une clef dans la main droite[6], soit deux clefs, une dans chaque main[7]. Suivant une antique conception des Babyloniens, le ciel, conçu comme une voûte solide, était percé de deux portes closes de verrous; le soleil sortait le matin par la première et rentrait le soir par la seconde dans l'intérieur du firmament[8]. Ces portes du soleil furent localisées par les astronomes dans les signes du Cancer et celui du Capricorne, où s'arrête sa course annuelle, et les théologiens romains nous enseignent que les âmes descendent du

1) Mon. 80. — Zoega (p. 198) dit peut-être avec raison *den Hahn des Sol und den Pinienzapfen des Attis.* — La pomme de pin se retrouve seule sur le mon. 284*b*. Peut-être est-ce un emblème de la fécondité. M. Gsell (*Musée de Philippeville*, Paris, 1898, p. 49) croit qu'elle est empruntée au Saturne africain. Nous reviendrons plus bas sur ces attributs, cf. ch. v, § 15.

2) Les figures à quatre ailes sont fréquentes dans la sculpture orientale ; cf. p. ex. Maspero, *Hist. peupl. Or.*, t. I, p. 633 (image du Vent du sud-ouest). — Peut-être très anciennement étaient-elles un simple symbole de la puissance divine, cf. Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, t. V, p. 786, n. 2, à propos du bas-relief de Pasargade représentant Cyrus.

3) Nous reviendrons sur ce point ci-dessous, ch. v, § 5, p. 93.

4) Cf. Mythogr. Vatic., t. II, p. 53, l. 11 (*annuam fecunditatem atque proventum omnium devorat frugum*) cf. *ibid.*, l. 19.

5) Cf. ci-dessus p. 78, n. 2. Sur le Kronos phénicien, dieu des moissons, cf. Imhoof-Blumer dans Roscher *l. c.* [p. 75, n. 4].

6) Mon. 22 (?), 39, 75, 101, 240, 253*f*, 277*d* et 284, où le dieu tient sa clef à deux mains.

7) Mon. 4, 10*a*, 35, 40, 80, 81, 123*c* (?), 271 (deux clefs dans la main gauche), 281. — La forme de ces clefs est très variable. Une d'entre elles (mon. 80) est percée de douze trous, une autre (mon. 39) de cinq. Zoega (p. 195) a voulu y voir une allusion aux douze mois et aux cinq zones. C'est pousser loin l'interprétation. La clef ou les clefs ne font défaut que sur le mon. 10*b*, où elles sont remplacées par des torches ardentes. Cf. *infra*, p. 85, n. 5.

8) Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, 1890, p. 9; Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, t. I, p. 544.

ciel sur la terre et y remontent par ces deux ouvertures[1]. Il est probable que d'après ces croyances orientales, le dieu léontocéphale était regardé comme le portier céleste qui ouvrait ou fermait aux âmes l'accès des régions supérieures[2]. Peut-être aussi, conformément au dualisme perse, Zervan, père d'Ormuzd et d'Ahriman, était-il considéré comme gardant à la fois l'entrée du monde supérieur et celle du monde infernal[3].

Comme le Kronos mithriaque, le Janus romain tenait une clef à la main[4], et de même que ce dernier avait un double visage, de même le premier était primitivement bicéphale[5]. Il semble certain qu'on établit entre les deux divinités une relation encore mal éclaircie. Le rapprochement put être facilité par l'union de Janus et de Saturne dans les vieilles légendes latines[6]. De sa fonction primitive de gardien des portes *(ianua)*, le dieu italien s'était élevé au rang de premier principe[7] et avait été assimilé au Temps[8]. Il est donc fort possible que les représentations de Janus aient influé sur celle du Kronos léontocéphale des mystères. La seule statue de celui-ci qui ait été trouvée en Asie, tient simplement une clef dans chacune de ses mains collées contre ses cuisses[9]. Au contraire, en Occident, ses deux mains sont d'ordinaire ramenées sur la poitrine, et aux clefs s'ajoute un bâton trop court pour pouvoir être pris pour un sceptre[10]. Zoega le considérait comme une mesure de longueur, emblème du temps divisé en mois et en jours[11]. Nous serions d'avis d'y reconnaître le *baculus*, donné à Janus comme concierge de la demeure des bienheureux[12].

---

1) Porphyre t. II, p. 41, note 1. — Cf. Macrob. I, 17, § 63. *Cornificius in Etymis retulit : ideo his duobus signis, quae portae solis vocantur, Cancro et Capricorno haec nomina contigerunt* etc. — I, 9, § 9 : *Ianum utriusque ianuae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat.* Cf. *Comm. in Somn. Scip.* I, 12, § 1, *Has* (sc. le Capricorne et le Cancer) : *Solis portas physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhibetur accessio... per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur. Hominum cancer, quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae inmortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur.* cf. Lydus, *de Mens.*, IV, 2 (p. 62, Wünsch) : Λουτάτιος ἥλιον (Ἰανὸν καλεῖ) παρὰ τὸ ἑκατέρας πύλης ἄρχειν, ἀνατολῆς ἴσως καὶ δύσεως. — Orphica fr. 123, Abel, v. 15 : La tête de Zeus est le ciel étoilé, ταύρεα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα Ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων. Une partie de ces textes a déjà été réunie par Lajard, *Bas-reliefs de Transylvanie*, p. 58 ss. Cf. aussi *supra*, p. 39 s.

2) Cf. ce que nous avons dit plus haut (p. 38) des portes que l'âme doit traverser pour parvenir au Garôtmân.

3) De nombreux textes relatifs aux portes de l'enfer en Orient et en Grèce ont été réunis par Drexler dans Roscher, *Lexikon*, t. II, p. 1216 s. — J'ajouterai un passage particulièrement intéressant pour nous : suivant les oracles Sibyllins (VIII, 122), l'enfer est gardé par Αἰὼν κλειδοφύλαξ εἱρκτῆς μεγάλης.

4) Cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. Ianus, t. II, col. 32, 42.

5) Cf. ci-dessus, p. 75, n. 5.

6) Roscher, *l. c.*, t. II, col. 22 ss.

7) Augustin, *Civ. Dei*, VII, 3 : *omnium initiorum potens et principium deorum*, cf. Roscher, *l. c.*, p. 37, 39.

8) Pline, H. N. 34, 7, § 33, *temporis et aevi deum ;* Lydus, *De mens.*, IV, 1 (p. 64, Wünsch) : Ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει, καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι. Cf. IV, 2 (p. 65, Wünsch) : καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς Φιλαδελφείᾳ ἔτι καὶ νῦν ἴχνος τῆς ἀρχαιότητος σώζεται ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ τῶν καλενδῶν πρόεισι ἐσχηματισμένος αὐτὸς δῆθεν ὁ Ἰανὸς ἐν διμόρφῳ προσώπῳ καὶ Σατοῦρνον αὐτον καλοῦσι οἷον Κρόνον (sur le dieu honoré dans les Saturnales en Orient, cf. *Rev. de Philologie*, XXI, 1897, p. 146 ss.). — Voyez en outre cf. Roscher, *l. c.*, col. 38.

9) Statue inédite de la collection de Clercq (cf. mon. nº 4).

10) Mon. 22 (?), 39, 80, 101, 240.

11) Zoega, *Abhandl.*, p. 195. Il faut observer que sur un bas-relief de la villa Albani (mon. 39), cette mesure est divisée en douze parties par une ligne en spirale. — La prétendue " mesure coudée „ du bas-relief 277 *c* est peut-être une seconde clef. — Le Papyrus magique, t. II, p. 57 *c*, dit : κρατῶν τῇ δεξίᾳ ῥάβδον, ἐφ' ᾗ ἔστω δράκων. Aucune de nos statues n'ajoute cet accessoire.

12) Roscher, *l. c.*, col. 52. — Cf. Ovid., *Fast.*, I, 125, *praesideo foribus caeli cum mitibus horis.* Cf. *supra*, n. 1.

Il n'entre pas dans notre cadre de comparer les images du Saturne léontocéphale à celles des autres dieux *clavigeri*[1], ni de rechercher quels rapports peuvent exister entre le symbolisme païen et les clefs que l'art chrétien, au moins depuis le v[e] siècle, donne comme attribut à S[t] Pierre, portier du paradis[2].

IV

On s'accordait généralement à placer dans les régions supérieures le siège de la Cause première[3], et le Kronos mithriaque, comme d'ailleurs Janus[4], tendait, en se matérialisant, à s'identifier au ciel lui-même. Nous avons vu (p. 80) que son corps est parfois décoré des signes du zodiaque, parfois aussi il tient en main, au lieu de clefs, des torches[5], emblèmes de la lumière des astres, parfois encore il est debout sur une sphère qui peut être coupée en quatre par deux bandes transversales ou ornée d'un croissant[6]. Ce n'est point ici le globe, attribut ordinaire d'*Aeternitas*[7], c'est l'empyrée, où réside par excellence le Principe suprême.

On exprimait d'une manière différente une idée analogue en plaçant des deux côtés du monstre à tête de lion les Dioscures, comme nous le voyons sur un bas-relief de Vienne aujourd'hui mutilé. Ces dieux étaient figurés, suivant le type ordinaire, coiffés du *pileus*, tenant de la main droite la bride de leur cheval, la gauche appuyée sur une lance[8]. Les deux Tyndarides qui, suivant la légende grecque, participaient alternativement à la vie et à la mort[9], étaient devenus aux yeux des théologiens, la personnification des deux hémisphères célestes[10]. C'est comme tels qu'il apparaissent aussi en Afrique des deux

1) Cf. Chr. G. Schwarz, *De diis clavigeris*, Altorf, 1728, et Drexler dans Roscher, *s. v.*, Kleiduchos, t. II, p. 1214.

2) D'après le verset de l'Évangile (Math. 16, 19) : καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖς τῆς βασιλ ίας τῶν οὐρανῶν. Cf. de Waal dans Kraus, *Realencyclop. christl. Alt.*, s. v , *Schlüssel*, t. II, p. 735. — En Orient, la fonction de portier du paradis est dévolue à S[t] Michel, qui a hérité de beaucoup d'attributious des dieux païens; cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 46 s.

3) Elle y réside même pour le panthéisme stoïcien; cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III[3], 1[re] p., p. 127, n. 1.

4) Sur Janus, dieu du Ciel, cf. Roscher, *l. c.*, p. 44.

5) Mon. 10 *b*, cf. 75 ?, 240 ?

6) Mon. 10 *a*, 35. 123 *c*. — Sphère portant un croissant : mon. 40. — Coupée par deux bandes : mon. 39. — Sur le sens de ces bandes, cf. ci-dessous, p. 89, n. 5. — La demi-sphère percée (?) du mon. 40 est encore inexpliquée.

7) Sur un bas-relief de la base de la colonne Antonine (Müller-Wieseler, t. I, pl. LXXI, n° 394). Sur les monnaies, cf. Aust, dans Pauly Wisowa s. v., *Aeternitas*, t. I, p. 694.

8) Mon. 277, fig. 320. — En dehors de ce bas-relief, on n'a reconnu avec certitude les Dioscures, cette fois sans leurs chevaux, que sur un fragment mutilé d'Ober-Florstadt. mon. 250 *h*, fig 247. — Peut-être les deux bustes coiffés d'un bonnet phrygien (?) qui se trouvent près de Sol et de Luna sur le bas relief n° 16, figurent-ils ces dieux. Cf. *infra*, ch. 5, § 7.

9) S. Reinach, dans Daremberg et Saglio, s. v. *Dioscuri*, p. 253. — Furtwängler dans Roscher, s. v. *Dioskuren*, col. 1155.

10) Philon, *De decem oraculis*, 12 (II. 189 M): Τὸν οὐρανὸν εἰς ἡμισφαίριον (l. ρια) τῷ λόγῳ διχῇ διανείμαντες τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς, τὸ δὲ ὑπὸ γῆς Διοσκόρους ἐκαλέσαντο, τὸ περὶ τῆς ἑτερημέρου ζωῆς αὐτῶν προστερατευσάμενοι διήγημα. Julien, *Or.*, IV, 147 A (191, l. 2, Hertlein): Ἡμισφαίρια τοῦ πάντος τὰ δύο (sc.

côtés de figures de Saturne, représentant romain du *Ba'al šammin* " maître des cieux „ [1].

Les monuments dont nous parlons, ont été trouvés à Sitifis où nous savons que le culte de Mithra avait pénétré (mon. 283). La divinité indigène s'y était manifestement confondue avec le Kronos léontocéphale, et c'est pour ce motif que son image est remplacée sur l'un de ces bas-reliefs par un masque de lion [2]. La même assimilation s'était produite en Phénicie. Du moins on y trouve nommé à côté de Mithra (inscr. 5) un θεὸς ὕψιστος οὐράνιος et nous savons que Baal était souvent invoqué en grec à la fois comme θεὸς οὐράνιος et θεὸς ὕψιστος [3].

Une conception fataliste de l'univers favorisait ce rapprochement du Ciel et du Temps. Celui-ci n'est pas seulement le premier principe, il est aussi le maître souverain du monde. Théodore de Mopsueste traduit le nom de Zervan par Τύχη [4]. Mais la destinée est déterminée par la marche des planètes et la révolution des douze signes du zodiaque, en d'autres termes elle est inséparablement liée au mouvement du ciel. C'est là une idée répandue dans l'Iran à toutes les époques [5] : Déjà l'Avesta réunit habituellement dans une même invocation " le Ciel souverain, le Temps sans bornes „ [6]; le Mînôkhard développe les motifs astrologiques de l'omnipotence du Destin [7]; et dans Firdousi, le Sort est encore représenté tantôt sous la figure du Ciel, tantôt sous celle du Temps [8]. L'accouplement de ces deux abstractions est habituel aussi dans les spéculations des théologiens d'Occident [9]. Il n'était certainement pas étranger aux doctrines mithriaques, dans lesquelles la Nécessité ou la Fortune était invoquée sous des noms multiples [10].

Διόσκουροι); Lydus, *De mensib*, IV, 17 (p. 78, ed. Wünsch) : Οἱ φιλόσοφοί φασι Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον· τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς οἱονεὶ ὑπὸ τοὺς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι. — Cf. ce que dit Porphyre, fr. *e* (t. II, p. 41, l. 6 sqq.).

1) CIL. VIII, 8443, 8444, 8451, 8453. — Je ne puis admettre l'interprétation de M. Toutain *(De Saturni in Africa cultu*, p. 46 s.), qui voit dans les Dioscures les représentants de l'aurore et du crépuscule. Le Soleil et la Lune, qui leur sont parfois substitués, figurent, comme eux, le jour et la nuit. — Lajard, qui a inséré dans ses *Recherches* (p. 625 ss.) une longue dissertation sur les Dioscures, mentionne un grand nombre de monnaies asiatiques où ces héros (ou les Cabires) accompagnent Astarté qui est " la reine des cieux „ (Jérémie vii, 10).

2) CIL, VI, 8444 = Delamare, *Explor. scient. de l'Algérie*, pl. 82, n. 3 = Clarac, *Musée*, t. II app., p. 1266, pl. 71, n. 3. — Cf. le texte d'Arnobe cité ci-dessus, p. 70, n. 1.

3) Le Baal de Baitocaicé est nommé ἅγιος οὐράνιος Ζεύς (Lebas-Waddington, 2720 *a*). Sur le θεὸς ὕψιστος en Syrie, cf. *Hypsistos* (Suppl. *Rev Instr. publ. Belg.*, t. XL), 1897, p. 3, n. 1.

4) Théod. Mops. (*supra*, p. 18, n. 2) : Ζουρουὰμ ὃν καὶ Τύχην καλεῖ. = Eznig, § 1 (p. 379, trad. Langlois) " Zérouan, nom qui se traduit par sort ou gloire „, cf. § 6, p. 379. — Le premier mot (*bakht*) répond à τύχη, le second (*p'ark'*, gloire ou éclat) sans doute à δόξα ; c'est la traduction du mot perse *hvarênô*. Cf. ci-dessous ch. v, § 9.

5) Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 7 s. et surtout Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*. p. 317 ss.

6) Vendidad, Farg, XIX, 13 [45] ; cf 9 [34] (t. II, p. 263, Darm.) ; Siroza, 21 (t. II, p. 302, 328) ; Khorshed Nyayish, 9 (t. II, p 694) et le commentaire du grand Boundahish, cité *ibidem*, p. 310 s.

7) Mînôkhard XXVII, 10 (p. 57, trad. West) ; cf. XXIII, 2 s. (p. 54) et VIII, 17 s. (p. 34).

8) Spiegel, *op. cit.*, t. II, p. 193.

9) Cf. ci-dessus p. 85, n. 3 et Macrobe, I, 8, § 7 : *Tempus est certa dimensio quae ex caeli conversione colligitur, tempus coepit inde, ab ipso natus putatur* κρόνος *qui ut diximus* χρόνος *est.* Proclus, *Comm. in Timaeum*, 38 C (p. 614, Schneider), surtout 615 E : Ἡ τοῦ χρόνου φύσις, ὥς φησιν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος, μέση ἐστὶν αἰῶνος καὶ οὐρανοῦ καὶ τοῦ μὲν ἡγεῖται, τῷ δὲ ἀφομοιοῦται.

10) Un passage du *Comm. in rempubl. Platonis* de Proclus, passage que M. Kroll a l'obligeance de me

Si dans le mithriacisme le dieu du Temps et celui du Ciel étaient étroitement unis, ils n'étaient pas cependant confondus Leur alliance ne rappelle pas non plus la relation que la mythologie grecque établissait entre Ouranos et Kronos, car le règne du Temps précède celui du Ciel, suivant la cosmogonie des mystères [1]. La nature de leurs rapports est indécise et flottante, comme l'est dans les religions sémitiques le caractère de l'Être suprême. A Babylone, Anu, après avoir été le ciel matériel, devient le principe primordial dont tous les dieux sont issus [2]. En Syrie et en Afrique, le *Ba'al šammin* est envisagé tour à tour comme une personnification du ciel, et comme le maître de toute la nature. Le Saturne léontocéphale et *Caelus* étaient regardés de même par la théologie mithriaque tantôt comme deux aspects d'une même divinité, tantôt comme deux entités distinctes.

La doctrine zervaniste, qui s'est développée en Mésopotamie [3], a dû être influencée surtout par les théories chaldéennes. Dans le système religieux des babyloniens, Anu était devenu, comme nous le disions, la cause première, et le ciel, dont la révolution, déterminée par des lois éternelles [4], règle le cours des choses, fut toujours regardé comme divin par les disciples des Chaldéens [5]. Ce système fut combiné sans trop de peine avec les croyances mazdéennes. Ahura-Mazda était pour les anciens Perses le “ cercle entier du ciel „ [6] et cette vieille conception naturaliste des Aryens est encore impliquée dans les expressions que l'Avesta emploie à mainte reprise à propos de cette divinité [7]. De même que beaucoup d'autres idées primitives [8], elle s'est maintenue dans le mithriacisme occidental plus purement que dans le zoroastrisme sassanide. La sphère céleste était pour Hérodote le Zeus des Perses, elle restera pour les Occidentaux le Jupiter mithriaque : Ahura-Mazda est invoqué en latin comme *Optimus maximus Caelus aeternus Jupiter* [9].

---

communiquer, parle du culte d'Anankè dans le mithriacisme. La lacune qu'offre l'édition Schöll, p. 120, 22, doit être comblée comme suit : Ἀλλὰ καὶ ὅτι τῇ Θέμιδι τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Ἀνάγκην ταύτην οἰητέον, οὐ μόνον ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν θεογονιῶν [Hesiod. 901] πιστὸν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν Περσικῶν τῶν τοῦ Μίθρα τελετῶν παρ' αἷς πᾶσαι αἱ τῆς Θέμιδος ἐπικλήσεις πρῶται, μέσαι, τελευταῖαι συνάπτουσιν καὶ τὴν Ἀνάγκην λέγουσαι σαφῶς Θέμι καὶ Ἀνάγκη καὶ τοῦτο ἐπὶ πασῶν. — Dans le Περὶ φύσεως attribué à Zoroastre, Anankè était identifiée à l'air (l'éther?) (cf. Proclus, *op. cit.*, p. 60, l. 3, Schöll). Nous reviendrons plus bas (ch. v, § 9) sur le culte de la Fortune, des Moires, etc.

1) Cf. ci-dessous ch. v, § 10.

2) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, 1874, p. 144 s. Cf. Jeremias dans Chantepie de la Saussaye, *Religionsgesch.*, 1897, t. I², p. 175.

3) Cf. *supra*, p. 20.

4) Diod., II, 30,7 : περίοδῳ κεκυρωμένην αἰωνίῳ ; cf. 30,1, τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἀΐδιόν φασιν εἶναι...

5) Ainsi Philon dit *De Nobil.*, 5 (II, 441, M.) : (Χαλδαῖοι) οἳ τοὺς ἀστέρας θεοὺς νομίζουσι καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν τε καὶ κόσμον. *Q. rerum div. heres*, 20 (I, 486, M.) : Τοὺς μὲν γὰρ τὰς γνώμας χαλδαΐζοντας οὐρανῷ πεπιστευκέναι. Cf. l'Apologie d'Aristide (t. II, p. 460) : Οἱ νομίζοντες (sc. les Chaldéens) τὸν οὐρανὸν εἶναι θεόν. — Comparez Pseudo-Apulée, *Asclepius*, III, 5 (p. 3), Goldbacher), *Caelum, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque sol et luna sortiti sunt*, et Lactance, *Inst. div.*, II, 5, 5 : *Caelum cum variis luminaribus ... colere coeperunt.*

6) Hérodote t. II, p. 16. — Théophylacte, IV, 12, 6, parle encore τῆς μεγάλης ἑορτῆς ἣν ἑορτάζειν οὐρανῷ παλαιὸς καὶ πρεσβύτης νόμος Πέρσαις ἐθέσπισεν, mais il ne peut être ici question d'Ahura-Mazda ; peut-être s'agit il d'Asman.

7) Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 31 ss ; *Zend Avesta*, t. I, p. 22.

8) Cf, *supra*, p. 6.

9) Inscr. nº 59. Le dieu est nommé simplement *Celum* (accusatif) dans l'inscr. nº 441, cf. 13, *Caelo devotus et astris.* — Les dédicaces a *caelus* sont très rares et se rapportent toujours à ces dieux étrangers, cf. nºs 130, 520 (qui ne sont pas mithriaques). — Sur le *Jupiter caelestinus* cf. notre nº 554 et la note *ibid.* — CIL, III, 1948 ;

On saisit immédiatement l'importance de l'adjectif *aeternus* dans cette dédicace. Il révèle l'action des spéculations astrologiques qui ont rapproché Ahura Mazda et Zervan : Le ciel éternel [1] était singulièrement semblable au Temps infini trônant dans les sphères supérieures. Ce qualificatif fournit de plus un indice nouveau de la confusion d'Oromasdès avec le Baal céleste, car l'épithète d'*aeterni* n'a guère été appliquée en Occident qu'à des dieux syriens [2]. Cette identification a sans doute contribué à conserver à la vieille divinité aryenne son caractère naturaliste. Elle n'a pas exercé une moindre influence snr la représentation figurée du *Caelus* mithriaque.

Les images de *Caelus* que l'art romain nous a laissées sont relativement peu nombreuses [3]. A la fin de la république, les théologiens peuvent, sous l'influence du stoïcisme, opposer *Caelus* à *Terra* et faire mettre ce couple divin en tête de leurs combinaisons mythologiques [4], mais le culte du ciel en Italie date de la propagation des religions orientales [5]. Aussi ne paraît-on avoir commencé qu'assez tard à en imaginer des représentations plastiques, et, comme nous l'avons constaté pour le Kronos léontocéphale, par suite de l'absence d'une ancienne tradition généralement acceptée, les sculpteurs cherchèrent de diverses façons à rendre sensible l'idée de cette divinité abstraite. Le type le plus répandu, qui est bien connu par la cuirasse de la célèbre statue d'Auguste du *Braccio nuovo,* remonte à un original de l'époque hellénistique [6]. C'est un homme barbu, caché jusqu'à la ceinture dans les nuages et qui tient au-dessus de sa tête un manteau enflé, dont la courbure simule la voûte céleste. On n'a retrouvé jusqu'ici dans les *spelaea* aucune figure analogue. Soit impuissance artistique, soit scrupule religieux, les sectateurs de Mithra préfèrent parfois ne pas donner à cette divinité cosmique une forme humaine. Sur une stèle de Heddernheim (mon. 253 *e*), on aperçoit, au-dessus de l'inscription *Celum,* un aigle éployé, tenant un foudre dans les serres et perché sur une sphère qui est décorée de sept étoiles et coupée en diagonale par deux cercles qui se croisent. Cette combinaison allégorique paraît avoir été

III, Suppl. 8668; X, 4852, on trouve un *Jupiter caelestis;* CIL, VI, 334, un *Jupiter caelius.* Ce sont peut-être des Baals Syriens ; cf. p. 86, n. 3 et Pauly-Wissowa, *Realencycl.* s. v. *Balsamem.* — La secte judaïque des *Caelicolae* que nous connaissons par S[t] Augustin, ne paraît pas avoir eu de rapports avec le culte païen, cf. Smith, *Dictionary of christ. Biography,* s. v., t. I, p. 589.

1) *Caelus aeternus,* CIL, VI, 83 et 84. [*Caelo aeterno, Terrae matri Mercurio menestratori,* = peut-être les Cabires et Hermès Kadmilos, cf. Wissowa dans Pauly-Wissowa, t. III, col. 1277.] Cf. Ammien, XXV, 7, 5, *aeternum dei caelestis numen,* et XXV, 3, 19.

2) J'ai développé ce point dans la *Rev. archéol.,* 1888, I, p. 184 s. Cf. Pauly Wissowa, t. I, p. 696 s. v. *Aeternus.*

3) Elles sont énumérées par Jahn, *Berichte der sächs. Ges. Wissensch.,* 1849, p. 63 ss. et surtout par R. von Schneider, *Arch. Epigr. Mitth. aus Oe.-U.,* t. XVIII (1895), p. 185, cf. ma note dans la *Festschrift für Otto Benndorf,* 1898, p. 294. Comparer la figure du " Père éternel „ ou " Jupiter pluvius „ sur les bas-reliefs de la colonne Antonine : Müller-Wieseler, I, pl. LXXI, n. 395. — *Caelus* apparaît aussi dans l'art chrétien, cf. en général Piper, *Mythol. der christ. Kunst,* I, 2, 1851, p. 44 ss. Il faut noter surtout un sarcophage du Latran : Ficker, *Altchr. Bildwerke des Lat.,* 1890, n° 174, p. 119 = Garucci, V, 318, 1, et aussi Bottari, 131, pl. 23, 24 = Garucci, V, 323, 4.

4) Cf. Preller-Jordan, *Röm. Myth.,* II, 372 et Wissowa dans Pauly-Wissowa, *Realenc.,* s. v. Caelus, t. III, 1276.

5) Vitruve, I, 2, 5, dit bien que les temples de Caelus doivent être hypèthres, mais il traduit une source grecque où il était question d'Ouranos.

6) Cf. Helbig-Toutain, *Guide dans les Musées de Rome,* t. I, n° 5.

employée en Syrie pour figurer les Baal célestes et avoir passé de ce pays en Occident [1]. Elle est formée simplement de la réunion de la sphère céleste [2] avec l'aigle et le foudre [3], attributs du maître des dieux. Les sept étoiles, qui ornent le globe, sont évidemment les

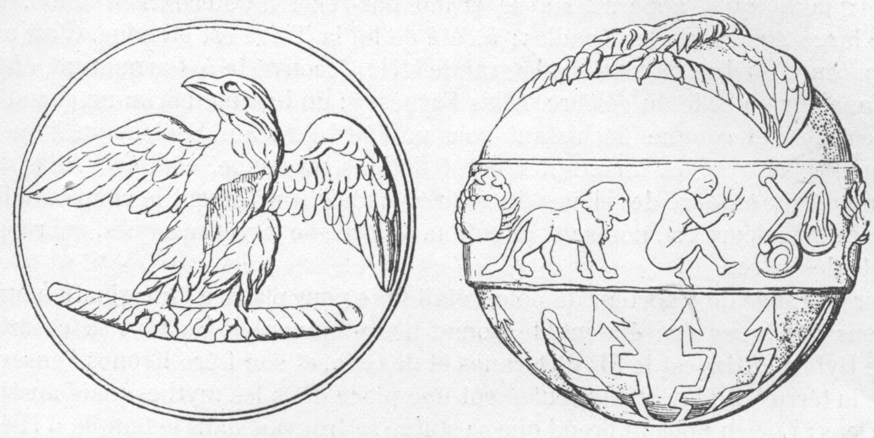


Fig. 2.

planètes [4] et les deux bandes transversales paraissent figurer les deux " cercles obliques " du zodiaque et de la voie lactée [5], ou peut-être faire allusion à la division du ciel étoilé en quatre secteurs correspondant aux points cardinaux [6].

---

1) Sur un autel de Jupiter Dolichenus, on voit un aigle perché sur un globe tenant dans son bec une couronne : Bormann, *Arch. Epigr. Mitth. aus Oe.-U.*, XVI, 1893, p. 180. Même représentation sur les monnaies d'Hiérapolis de Syrie avec celle de Baal Kevan : Imhoof-Blumer, *Griechische Münzen*, p. 759, n° 772 sqq. — Sur les monnaies impériales, aigle perché sur un globe, cf. Sittl., *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, 1884, p. 10 s. — Nous reproduisons (fig. 2) une sphère céleste, conservée à Arolsen, dont le sommet porte en relief, un aigle éployé avec le foudre d'après R. Gaedechen, *Der Himmelsglobus zu Arolsen*, Göttingen, 1862, p. 14 et pl. II, 5.

2) Le Grand Boundahish (cité par Darmesteter, *Zend Avesta*, t. II, p. 315, § 23) dit : " L'esprit Asman (= le ciel) a de corps la forme d'une sphère ". — Sur les sphères antiques qui nous sont parvenues, cf. Gaedechen, *l. c.*, et Thiele, *Antike Himmelsbilder*, 1898, p. 42 ss.

3) Ils se retrouvent sur notre bas-relief n° 54, fig. 51. — Sur leur origine en général, cf. Sittl., *l. c.*, p. 5 ss. Il faut surtout noter la fréquence de ce groupe symbolique sur les monnaies du Pont, cf. Imhoof-Blumer, *Griech. Münzen*, Index, p. 789, s. v. *Adler auf Blitz*, et Wroth-Poole, *Catalogue of Gr. coins ; Pontus*, 1889, Index, p. 224, s. v. *Eagle on thunderbolt.* J'ai parlé de l'aigle éployée et de ses rapports avec les Jupiter orientaux dans la *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, p. 291 ss.

4) Cf. ci-dessous ch. v, § 6.

5) Les deux cercles se répètent exactement sur le bas relief n° 39 (cf. *supra*, p. 85, n. 6) Ils ont donc certainement une signification. Les deux λοξοὶ κύκλοι sont les seuls qui aient une largeur et puissent être figurés par des bandes, mais Géminus dans son chapitre sur les cercles de la sphère (*Elem. astr.*, ch. v) dit de la voie lactée " que sur la plupart des globes elle n'est pas marquée " (§ 69, p. 69 Manitius). Zoega (*Abh.*, p 201) a proposé de ces deux cercles une autre explication : *Ein bekanntes Sinnbild des Alls in der Aegyptischen Hieroglyphik. Zeit und Raum, die Formen des Daseyns, werden durch die Zonen ausgedrückt die sie umfangen, wie Meridian und Horizont die Welt umfangen.*

6) En Chaldée (Anz, *Ursprung des Gnostizismus*, p. 66), comme en Perse, les étoiles sont partagées en quatre groupes, celles de l'est, de l'ouest, du sud et du nord, qui manœuvrent chacun sous un chef spécial (cf. Boundahish, II, 7 et Avesta, Yasht VIII, 5 ss., t. II, p. 417 ss. Darmesteter). — Sur les quatre " *Weltquadranten* " des Babyloniens, cf. Jensen. *Kosmologie der Babylonier*, p. 163 ss.

Sur d'autres monuments notre divinité mithriaque sera mise en relation avec un héros grec : Atlas portant le globe céleste, un motif qui apparaît déjà sur les plus anciennes peintures de vases [1], sera reproduit pour rappeler l'existence du ciel lui-même. C'est en cette qualité qu'il apparaît sur le grand bas-relief d'Osterburken (mon. 246*e*, 2°) avec une large sphère sur les épaules; à côté de lui la Terre est étendue. C'est aussi sous cette apparence qu'il se montre sur la grande stèle découverte à Carnuntum, où son attitude est analogue à celle du célèbre Atlas Farnèse [2] : un homme barbu un genou en terre, l'échine courbée et comme fléchissant sous un lourd fardeau. Seulement, il ne soutient pas ici une sphère avec les images des constellations, ni même, comme l'Atlas de la villa Albani [3] un disque entouré des signes du zodiaque, mais simplement le chapiteau de l'autel, dont la face antérieure est, non sans intention, décorée de larges masques, qui représentent sans doute des astres.

La figure étrange du " porteur du pôle „ était faite pour plaire à l'imagination orientale et les religions asiatiques s'en étaient de bonne heure emparées. Suivant la cosmogonie de Philon de Byblos, Atlas est le fils d'Ouranos et de Gaia, et son frère Kronos l'ensevelit dans le sein de la terre [4]. Il n'avait pas seulement une place dans les mythes mais aussi dans les cultes syriens : Lucien nous apprend que sa statue se trouvait dans le temple d'Hiérapolis [5]. Selon un fragment de l'époque hellénistique " Sur les Juifs d'Assyrie „, Atlas serait l'inventeur de l'astrologie et identique à Énoch [6]. Enfin, ce qui nous touche de plus près, les fables des manichéens racontaient que le firmament était soutenu par un ange gigantesque (Ὠμοφόρος), qu'on assimilait au fils de Japet [7]. St Augustin se moque de ce " portefaix Atlas qui, un genou en terre, supporte sur ses épaules robustes le poids du monde qu'il maintient à deux mains [8] „. Les livres sacrés des mages ont dû faire de lui une description analogue à celles des hymnes manichéens, aussi pouvons-nous le reconnaître sans hésitation dans un personnage moins hellénisé que les précédents qui occupe un des tableaux du grand bas-relief de Neuenheim [9]. C'est un jeune homme en costume oriental, coiffé du bonnet phrygien, un genou appuyé sur le sol, et dont les mains élevées saisissent un disque à large bordure, qui repose sur ses épaules.

1) Sur Atlas dans l'art, cf. Wernicke dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, t. II, p. 2129 ss., et Thiele, *Himmelsbider*, 18 ss. Un nouveau bronze de Philippopoli est publié *Rev. archéol.*, 1897, II, p. 233, n° 32.

2) Müller Wiseler, II, pl. 64, n° 822 = Roscher, *Lexikon*, I, 710, mieux Thiele, *Himmelsbilder*, pl. II, cf. p. 19 ss. — M. von Schneider, *l. c.*, [p. 88, n. 3] croit la ressemblance avec la statue de Naples " seulement extérieure „. L'imitation du type me paraît prouvée aussi bien par le monument d'Osterburken, que par les textes cités plus bas.

3) Helbig-Toutain, *Guide Mus. Rome*, n° 850; cf. Thiele, *l. c.*, p. 25, fig. 3.

4) Phil. Bybl., FHG, III, p. 567, § 14 et 568, § 17.

5) Lucien, *De dea Syra*, 38.

6) Eusèbe, *Praep. Evang.*, IX, 18, § 9, p. 419 D. — Ce fragment est faussement attribué à Eupolemos; cf. Schürer, *Gesch. Jüdisch. Volkes*, t. III³, p. 358. — Pour Énoch, cf. *supra*, p. 44, n. 5.

7) Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, t. II, p. 370 ss.; Flügel, *Mani*, p. 89, n. 125 et p. 221 ss. Peut-être est-ce à cet Atlas oriental, que font allusion les oracles chaldéens dans le vers (126): Ὅπως ἔχῃ κόσμος νοεροὺς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς.

8) Augustin, *Contra Faustum*, XV, 5 (p. 424. Zycha): *Ostende nobis... Splenditenentem moderatorem et Atlantem laturarium : illum enim dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere ; istum autem genu fixo scapulis validis subbaiulare tantam molem* et 6 (p. 428) : *Maximum Atlantem mundum ferentem humeris, et cum genu flexo brachiis utrimque secus fulcientem.*

9) Mon 245 *d* 1°. Pour le disque bordé comparer l'Atlas Albani, *supra* n. 3. — Cf. aussi mon. 114 *a* 5°, où le dieu est nu. Nous reparlerons de ces figures à propos de la série des scènes accessoires (ch. v, § 10).

Il paraît donc certain que le héros Atlas jouait un rôle dans la mythologie mithriaque, et que celle-ci, contrairement au mazdéisme avestique [1], racontait que le firmament était soutenu par un génie colossal, assimilé au Titan des fables helléniques. Puis par une adaptation secondaire, on se servit du type bien connu de ce demi-dieu pour évoquer par association l'idée du Ciel divinisé.

Le Jupiter-Caelus prenait plus souvent l'apparence habituelle du maître de l'Olympe. Sur les bas-reliefs du Nemrud-Dagh, le Zeus-Oromasdès, assis sur un trône en face du roi de Commagène, porte encore la tiare et le costume indigènes [2]. En Occident il n'a plus cet aspect barbare. C'est un Zeus ordinaire, siégeant au milieu des autres divinités. Un personnage barbu, la main gauche appuyée sur un sceptre, le foudre dans la droite, parfois avec l'aigle à ses pieds [3], tel est le déguisement sous lequel Ahura Mazda est généralement adoré en Italie. D'ailleurs une simple figure de Jupiter ne servait-elle pas parfois à Rome même, à représenter le Ciel [4]? Le dieu perse pouvait donc, sans déroger, perdre tout insigne distinctif, et s'identifier complètement, du moins en apparence, au fils de Kronos.

V

La stèle de Carnuntum place *Caelus* au milieu des Vents et des Saisons sans doute pour rappeler que c'est le ciel qui commande à tous les phénomènes de l'atmosphère [5]; qui envoie tour à tour la chaleur et le froid, la sécheresse et l'humidité, le calme ou la tempête. Dans l'ancienne religion perse, les Saisons ne paraissent point avoir été divinisées, et leur nombre ne répondait même pas primitivement à celui qui depuis est devenu normal. L'année était partagée en un été *(Hama)* de sept mois et un hiver *(Zayana)* de cinq. Le Boundahish [6] nous raconte que l'hiver habite le nord, et qu'à la fin d'octobre, il s'avance à travers le monde. Le génie de Chaleur *(Rapîtvîn)* s'enfonce alors dans le sol, et empêche les sources et les racines des plantes de geler. Mais quand l'été arrive du sud, Rapîtvîn quitte sa demeure souterraine pour faire mûrir les fruits, et c'est pour ce motif que les sources sont fraîches à cette époque. A côté de ces croyances naïves, on trouve un système de quatre saisons, fondé sur des observations astronomiques [7], et qui est manifestement

1) Yasht, XIII, 2 (t. II, p. 506 Darm.); cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 19, § 19.

2) Mon. 2 et fig. 11. Cf. Puchstein, *op. cit.* [mon. 2], p. 325. — On voudrait savoir comment était figuré le Zeus mazdéen auquel Mithridate offrait le sacrifice décrit par Appien, *Mithrit.*, 70.

3) Mon. 71*bis* (avec inscription *I. O. M. Caelus aeternus Jupiter*), 221 *c*, 235 *c* (où le sceptre est seul visible) 246 *c* 1°. — Debout avec le sceptre, le foudre et l'aigle : mon. 71*bis b*. — Nous reviendrons plus loin (ch. v, § 9) sur le Zeus Oromasdès et (§ 10) sur les scènes, où il est l'un des personnages.

4) Cf. von Schneider, *l. c.* [p. 88, n 3] et *Album auserlesener Gegenstände der Antikensamml. in Wien*, 1895, pl. XLV.

5) Voyez l'inscription de Lambèse, de 130 ap. J.-C., CIL, VIII, 2609 : *Iovi optimo maximo Tempestatium divinarum potenti*. Jupiter est en Afrique le Baal céleste. — Cf. sur cette dédicace Domaszewski, *Westd. Zeitschr.; Korrbl.*, 1898, VI, p. 113.

6) Boundahish, XXV, 7 ss. (p. 94 ss., tr. West).

7) Boundahish, XXV, 20 (p. 97, West). Sur des traces de son existence dans l'Avesta, cf. Darmesteter, *Zend Avesta*, t. I, p. 36 ss.

emprunté aux Chaldéens. C'est probablement à Babylone qu'on divisa d'abord l'année en quatre trimestres, dont l'entrée du soleil dans certaines constellations marquait le début [1], et l'on y mit ce chiffre de quatre en rapport avec celui des points cardinaux et des éléments. Des théories cosmologiques répandues sous l'empire établissent une connexion entre le printemps, l'orient et l'air, entre l'été, le midi et le feu, entre l'automne, l'occident et la terre, entre l'hiver, le nord et l'eau [2]. Mais ces combinaisons savantes ne paraissent avoir exercé qu'une médiocre attraction sur les sectateurs de Mithra, et le culte des Saisons, que la Perse semble n'avoir pas connu, n'occupait qu'une place secondaire dans les mystères.

Les monuments qui représentent ces divinités, sont relativement rares. Nous avons déjà fait remarquer que leurs emblèmes ornaient à Ostie les ailes d'une statue du Kronos léontocéphale, et que sur une autre, étaient sculptés les signes zodiacaux des solstices et des équinoxes [3]. Aux quatre coins d'un marbre de Sidon, quatre têtes d'enfants avec des attributs divers [4], à droite et à gauche du grand bas-relief de Heddernheim, quatre bustes de jeunes gens portant des roses, des épis, des fruits et un voile, sont plutôt des symboles que des représentations de ces génies [5]. La stèle de Carnuntum est plus remarquable. Les quatre époques de l'année y sont figurées par des personnages en pied sculptés en haut relief [6] : Trois jeunes gens nus, couronnés le premier de roses, le deuxième d'épis, le troisième de pampres se reconnaissent sans peine comme étant le Printemps, l'Été et l'Automne [7], et un vieillard frileux, emmitouflé dans un long vêtement et les pieds couverts d'épaisses chaussures, est évidemment l'Hiver tel qu'on devait le représenter sous le rude climat de la Pannonie [8]. Des couronnes et un accoutrement analogues distinguent les Saisons sur la mosaïque de Sentinum, mais ici ils sont portés par des enfants groupés

---

1) Cf. Albîrunî, *Chronol.*, p. 322, trad. Sachau: *Ptolemy says in his introduction to the spherical art that... the Chaldeans are said to have commenced the seasons 8 degrees after the* [*greek*] *equinoxes and solstices.* M. Boll, que j'avais prié d'identifier ce passage, a bien voulu me répondre qu'il ne se trouvait pas dans les œuvres conservées de Ptolémée (cf. cependant *Ptolemaei Planisphaerium*, ed. Commandinus Venise, 1568, fol. B. 32), mais il est probable que le fait affirmé par d'Albiruni est néanmoins absolument exact; cf. Boeckh, *Vierjähr. Sonnenkreise der Alten*, 1863, p. 184 s.; Philon, *De Abrah.*, 15 (II, 11 M.). Χαλδαῖοι τὴν ἐν ἐκείνοις (sc. l'astronomie) τάξιν διερευνώμενοι ... κατὰ τὰς τῶν ἐτησίων ὡρῶν μεταβολὰς καὶ κατὰ τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπάθειαν τὸν κόσμον αὐτὸν ὑπέλαβον εἶναι θεόν. — Sur la division des quatre saisons en Grèce, cf. Böckh, *op. cit.*, p. 73 sqq.

2) Lactance, *Divin. Inst.*, II, 9, 9 (p. 143, Brandt) : *(Deus) singulis partibus suum tempus attribuit ver scilicet orienti, aestatem meridianae plagae; occidentis autumnus est, septentrionis hibernum.* — Dans le passage du Boundahish cité ci-dessus, l'Été habite le midi, l'Hiver le nord. — Cf. Rhétorius, ed. Boll, dans le *Catalogus codd. astrologorum Florent.*, p. 143, l. 20 ss. Lydus, *De mens.*, IV, 30 (p. 90, ed. Wünsch); Diog. Laert. VII, 1, § 26. — Sur la persistance de ces théories au moyen âge, cf. Piper, *Mythol. christl. Kunst*, t. II. p. 469.

3) Mon., 80 et 37, cf. *supra*, p. 83. — Cf. aussi le mon. 316 *b*. — Sur un bas-relief funéraire reproduit par Montfaucon, *Ant. Expl.; Suppl.*, t. I, pl. III, on voit les Saisons figurées sous la forme de jeunes gens ailés supportant un médaillon entouré des signes du zodiaque et contenant les bustes des défunts. Comparez la relation établie entre les saisons et les douze signes du zodiaque dans Géminus, *Elem. astron.*, II, 16 (p. 24 Manitius)

4) Bas-relief inédit de la collection de Clercq [mon., n. 4].

5) Mon. 251 *d*, 11°. Comparer les bustes des quatre saisons dans le ms. *Vossianus* de Germanicus : Thiele *Himmelsbilder*, p. 133.

6) Mon. 228*bis* *c*, figg. 432-3.

7) Cf. Ovide, *Métam.*, II, 27 ss., XV, 206 ss.

8) Des figures analogues sont citées par Reichel, *Arch. Epigr. Mitth.*, XVIII, 1895, p. 188.

autour de la Terre étendue [1]. Les Saisons étaient un motif de décoration mis fréquemment en œuvre surtout par les mosaïstes [2], mais la peinture et même la sculpture antiques se sont souvent attachées aussi à les reproduire [3]. L'art mithriaque n'a donc fait que puiser dans une riche série de types depuis longtemps vulgarisés. On remarquera cependant que pour lui les Saisons sont toujours des dieux masculins et non, comme les Heures en Grèce, des déesses. La conception populaire qu'on s'en faisait, semble avoir été modifiée par l'avè-



Fig. 3.

nement du Stoïcisme, qui non seulement les reconnaissait pour divines mais leur attribuait un corps matériel [4].

Ces dieux des Saisons, à Carnuntum comme à Heddernheim, sont joints à ceux des Vents. Pareillement, l'auteur de la grande statue léontocéphale d'Ostie a placé à dessein sur les quatre ailes du dieu les emblèmes des Saisons [5], et dans la trouvaille d'Angleur, les quatre signes des équinoxes et des solstices se trouvaient réunis aux têtes des Vents (mon. 316*a* et *b*). On observe la même alliance sur un certain nombre de mosaïques romaines — comme celle de Palerme que nous reproduisons (fig. 3) — et même byzantines — comme celle de Kabr-Hiram, conservée au Louvre [6]. Chacun des Vents était censé dominer à une époque de

1) Mon. 298, fig. 350.

2) La liste de ces mosaïques est donnée par M. Héron de Villefosse, *Gazette archéologique*, 1879, p. 148 ss.— Ajoutez : *Antike Denkmäler*, t. I, 1891, pl. 47-49 (mosaïque de Nonnus à Trèves); Lafaye, *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 19 juin 1891, p. 189 (mosaïque de St Romain); Cagnat, *Mém. Soc. antiquaires de France*, LVII, 1898 (mosaïque de Carthage), cf. ci-dessous, note 6.

3) Petersen, *Annali dell' Istituto*, XXXIII, 1861, p. 210 ss.; Héron de Villefosse, *l. c.*, p. 153; Rapp dans Roscher, s. v., *Horai*, t. I p. 2730 ss.; Thiele, *l. c.* — Les figures des Saisons sont fréquentes aussi dans l'art chrétien; cf. Piper, *Mytholog. christl. Kunst.* t. II, 213 ss.; Kraus, *Realenc. christ. Alt.*, s. v., *Jahreszeiten*, t. II, p. 1 ss,, et les articles cités par Reichel [p. 92. n. 8].

4) Cicéron, *Nat. D.*, I, 14, § 36; cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, t. IV³, p. 122, n. 1.

5) Mon. 80, cf. *supra*, p. 83, n. 3.

6) Cf. *Bull. Ist.*, 1870, p. 8; Aubé, *Arch. des Missions*, 2e série, t. VII, 1872, p. 25 ss. Les quatre médaillons reproduits figurent le Printemps couronné de fleurs et l'Automne portant des épis avec deux bustes des Vents

l'année et déterminer les conditions climatériques auxquelles elle était soumise [1]. Le doux Zéphyre *(Favonius)* s'élève au printemps, et amène de l'ouest des pluies fécondantes [2]; le Notus *(Auster)*, tour à tour brûlant et orageux, qui arrive du midi, marque les chaleurs de l'été; l'automne est sous l'influence de l'impétueux Eurus, qui souffle de l'orient, et Borée *(Aquilo)*, la brise cinglante du nord, apporte les froids de l'hiver [3]. Ces attributions ne répondaient d'ailleurs que fort imparfaitement à la réalité. Les moussons sont étrangères à nos climats et les calendriers antiques marquent, conformément à la nature, de brusques sautes de vent [4]. Ces relations théoriques se rattachent à la connexion établie entre les saisons et les quatre points cardinaux [5]. Ptolémée, dans un chapitre de son *Tétrabiblos* [6], expose doctement que la qualité propre du printemps c'est l'humidité, celle de l'été la chaleur, celle de l'automne la sécheresse et celle de l'hiver le froid. Les courants atmosphériques qui viennent du couchant, sont chargés des vapeurs que le soleil a absorbées; ceux du sud participent à la température élevée des pays méridionaux; ceux de l'est sont arides parce que le soleil levant sèche la rosée de la nuit; enfin ceux du nord sont glacés comme les contrées septentrionales. Ce système météorologique, comme les doctrines astrologiques auxquelles Ptolémée le rattache, provient sans doute de l'ancien Orient [7]. Les astrologues partageaient suivant l'aspect trigone les constellations du zodiaque en quatre groupes de trois, et d'après le triangle dont faisait partie le signe où la Lune se trouvait, ils annonçaient la prédominance de Borée, de Notus, de Zéphyre ou d'Eurus [8]. Nous verrons plus bas (p. 96) que la composition même des monuments mithriaques a été influencée par celle des planisphères.

Le caractère particulier de chacun des Vents est rendu avec une certaine précision sur la stèle de Carnuntum [9]. Ils y étaient représentés par quatre personnages nus portant dans leur chevelure des ailes, emblèmes de leur rapidité, et soufflant dans une trompe allongée [10].

à gauche se trouve le Soleil, à droite Neptune ou l'Océan. L'Été et l'Hiver avec deux autres vents occupaient des médaillons correspondants, à l'autre extrémité du pavement. — Pour la mosaïque de Kabr-Hiram, cf. ci-dessous p. 96, n. 6.

1) Cf. l'inscription de Lambèse, CIL, VIII, 2610 (trouvée en même temps que celle citée p. 91, n. 5) : *Ventis bonarum Tempestatium potentibus*. Elle est d'autant plus remarquable que les dédicaces aux vents sont plus rares, cf. p. 96, n. 7.

2) *Geoponica*, ed. Beckh, I, 2 : Βάρων ὁ ῥωμαικὸς [*De re rust.*, I, 28] ἀρχὴν ἔαρος εἶπεν ὅταν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ ὁ Ζέφυρος ἄρχηται πνεῖν. Hymn. Orph., 81 (p. 99, Abel) : Αὖραι Ζεφυρίτιδες ... εἰαριναί. Cf. Catull., 64, 282, et Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, I, 329, n. 5. — Voyez cependant note 5.

3) Hymn. Orph., 80 (p. 99, Abel) : Χειμερίοις αὔρησι δονῶν βαθὺν ἠέρα κόσμου Κρυμοπαγὲς Βορέα.

4) Cf. Lydus, *De ostentis*, ed. Wachsmuth, 1897, p. 117 ss, 181 ss., etc.

5) Cf. *supra*, p. 92, n. 1, et *infra*, p. 96, n. 8. — Lactance met le printemps en rapport avec l'Orient d'où vient l'Eurus, l'automne avec l'Occident, patrie du Zéphyre, mais les passages cités notes 2 et 6 montrent que cette opinion est exceptionnelle. — Sur une dédicace *Orienti*, cf. *infra*, ch. v, § 6.

6) Ptolem. *Tetrab*, lib. I; cf. Proclus, *Paraphras. in Ptol.*, I, 12 (p. 40, ed. Allatius) et *Exeges. anonym. in Ptol.*, p. 25 (ed. 1559).

7) La distinction des points cardinaux est due aux Babyloniens (Jensen, *Kosmologie*, p. 163 ss.). — Sur l'attribution des vents aux points cardinaux, il suffira de renvoyer à Berger, *Wissenschaftliche Erdk. der Gr.*, I, 103 ss., II, 108 ss.

8) Géminus, *Elem. astron.*, II, 7 (p. 21 ed. Manitius).

9) Cf. *Arch. Epigr. Mitth. aus Oe.-U.*, t. XVIII, 1895, p. 184 ss.

10) Voyez Arnobe, t. II, p. 58, cf. p. 461 : *Venti... hominum formae sunt bucinarum animantes tortus intestinis et domesticis flatibus*.

Deux d'entre eux, Zéphyre et Notus, sont des jeunes gens qui, à demi agenouillés sur des blocs de rochers, dirigent vers le ciel le pavillon de leur instrument ; le doux Zéphyre se distingue par son attitude paisible de son ardent compagnon. Au contraire, l'aspect d'Eurus et de Borée répond à leur caractère farouche [1] : ce sont des hommes vigoureux, qui debout dos à dos, un poing appuyé sur les reins, abaissent vers la terre la trompe qu'ils embouchent [2].

L'art mithriaque a généralement exprimé d'une manière plus sommaire la personnalité de ces divinités de l'air. Il se contente de les figurer par des bustes, d'ordinaire au nombre de quatre, parfois seulement de deux [3]. On les place de préférence dans les angles extrêmes des monuments [4], pour faire entendre que les vents nous arrivent de tous les points cardinaux, ou, pour employer une métaphore familière, des quatre coins du monde. Une moitié d'entre eux a fréquemment le visage barbu, tandis que l'autre moitié est glabre [5], et les premiers ont une apparence sauvage, qui exprime, comme à Carnuntum, le naturel indomptable d'Eurus et de Borée. A Angleur, ils prennent même une physionomie bestiale et ont des oreilles pointues d'animaux, qui rappellent la violence de leurs assauts impétueux [6]. Comme signe distinctif, ils portent régulièrement deux ailes dans leur chevelure hirsute [7], et quelquefois une sorte d'entonnoir, qui leur sort de la bouche, figure leur haleine puissante [8]. Affrontés, ils soufflent non seulement en sens opposé, mais aussi les uns vers le haut, les autres vers le bas [9]. Peut-être cette disposition fait-elle allusion aux courants atmosphériques qui dispersent dans les hauteurs du ciel les brouillards de la terre ou qui au contraire précipitent les nuages vers le sol ; peut-être y a-t-on cherché quelque signification allégorique plus profonde [10].

Exceptionnellement ces dieux sont rattachés aux épisodes de la légende de Mithra et, l'on voit alors sous leur action le feuillage naître ou se flétrir [11]. Ailleurs ils sont placés près

1) Ovide, *Metam.*, XV, 603 : *Ubi trux insibilat Eurus*, cf. Paus, II, 12, 1, le prêtre sacrifie ἡμερούμενος τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον.

2) Sur la direction de la trompe. cf. ci-dessous, note 10.

3) Quatre bustes mon. 251 *d* 10°, 253 *j*, 316 *a*, Suppl. 273*ter* *c*. — Deux bustes mon. 245 *c* 1°, 246 *d* [ces deux bas-reliefs les rattachent à une des scènes accessoires], 267 *a*. — Nombre indéterminé, 257, 1° ; 309.

4) Dans les coins des bas-reliefs : mon. 245 *c*, 246 *d*, 251 *d*, 267 *a*. — Dans les coins de la grotte : mon. 273*ter* *c* (cf. *infra*, ch. v, § 14). — Aux coins d'un toit : stèle 253 *j*. — Cf. ci-dessous. p. 96, n. 8.

5) Mon. 246 *d* ; 251 *d*, 10° ; 207 *a* ; S. 273*ter* *c*. — Il en est de même sur les bas-reliefs de l'Horloge d'Andronic (Millin, *Gal. myth*. pl. 75 ss. ; Baumeister, t. III, p. 2116, fig. 2370), qui représente quatre vents barbus (Borée, Kaikias, Euros, Skiron) et quatre glabres (Apéliotès, Notos, Lips et Zéphyros).

6) Mon. 316, fig. 361. — C'est pour un motif analogue qu'on donne aux fleuves des oreilles et des cornes de taureaux, cf. Roscher, *Lexikon*, s. v, *Flussgott*, t. I, p. 1489. — Les miniatures du haut moyen âge représentent les vents par des têtes d'animaux, sans aucun doute à l'imitation de modèles antiques ; cf. Piper, *Mythol. christ. Kunst.*, t. II, p. 443 ; Kraus, *Realenc.*, s. v., *Winde*, t. II, p. 989.

7) Les ailes ne font défaut que sur les mon. 253 *j* ; 257 1°, où elles sont remplacées par un diadème, cf. Philostr., *Imag.*, I, 24, 4 : Ὁ Ζέφυρος ἐν πτηνῷ τῷ κροτάφῳ καὶ ἁβρῷ τῷ εἴδει καὶ στέφανον φέρει πάντων ἀνθέων.

8) Mon. 245 *c*, 246 *d*, 251 *d* (?), 257 1°, cf.

9) Mon. 246 *d*, 251 *d*, et la stèle de Carnuntum *supra* note 2. — Au contraire, à Londres (mon. 267 *a*) et à Sarrebourg (mon. 273*ter* *b*,) les bustes se présentent de face.

10) Cf. notre extrait *e*) de Porphyre (t. II, p. 41) : les âmes qui descendent du ciel et y remontent sont entraînées par les vents. Voyez aussi *infra*, p. 97, n. 7.

11) Mon. 245 *c*, 246 *d* ; cf. ci-dessous ch. v, § 11.

des images d'Hélios et de Séléné [1], peut-être pour évoquer l'idée que la brise s'élève au lever et au coucher du soleil [2].

Les représentations des Vents que la sculpture antique nous a laissées, sont peu nombreuses. La légende de Zéphyre et celle de Borée ont, il est vrai, inspiré de bonne heure aux artistes grecs des compositions variées, mais c'est seulement pendant la période alexandrine, ce semble, que les vents divers, pour lesquels la langue possédait un nom spécial, ont été groupés et distingués par des attributs particuliers [3]. Le plus ancien monument où ils soient ainsi réunis, est la fameuse Horloge d'Andronic à Athènes, qui date du Iᵉʳ siècle avant J.-C. [4]. Ils apparaissent ensuite sur un certain nombre de sarcophages romains [5], mais le chiffre de ceux-ci est relativement peu élevé. Il faut pour allonger la série de ces figures recourir anx mosaïques et aux peintures [6]. La stèle de Carnuntum avec ses statues presque de ronde bosse, est une œuvre jusqu'ici unique en son genre, et en général on peut admettre que la propagation des mystères iraniens a contribué à multiplier les images des génies de l'atmosphère. Auparavant celles-ci paraissent avoir été aussi rares que le culte de ces divinités était peu répandu dans le monde romain [7]. C'est en particulier la sculpture mithriaque qui a sans doute, sinon inventé, du moins popularisé en Occident cette façon abrégée de figurer les vents par des bustes accouplés, que nous avons signalée. Elle est manifestement influencée par les dessins astronomiques, tels que les planisphères célestes, où l'on avait l'habitude de placer dans les écoinçons les figures des vents [8], absolument comme ceux-ci se montrent à nous sur les bas-reliefs de Germanie. Plus tard, ce motif devenu familier passa dans l'art chrétien, où il s'est maintenu jusqu'en plein moyen âge [9].

Ce n'est pas, comme nous le faisions remarquer, l'influence du paganisme grec ou romain qui a pu favoriser l'adoration des Vents dans le mithriacisme [10]. Elle remonte aux

---

1) Mon. 273*ter* *b*. Cf. 246 *d*, 267 *a*.

2) Aristot., *Problem.*, XXV, 1 (p. 938 *a*); cf. Piper, *op. cit.*, t. II, p. 435.

3) Sur l'origine et le caractère de ces représentations, cf. Heydemann, *Zeus im Gigantenkampf* (*Winckelmanns Programm*), 1876, p. 16 s.

4) Cf. *supra*, p. 95, n. 5.

5) Piper, *Mythol. christ. Kunst*, t. II, 435 sqq. Cf. Baumeister, *Denkmäler*, t. III, p. 2117 sqq.

6) Mosaïque de Kabr-Hiram au Louvre (garçons soufflant, la tête surmontée de deux ailes), Renan, *Mission de Phénicie*, p. 607 ss. et pl. XLIX. Mosaïque trouvée en 1869 à Palerme, cf. *supra*, p. 93; etc. — Je mentionnerai encore, sans vouloir en affirmer l'authenticité, la tiare de Saitaphernès, où deux enfants, Borée et Zéphyre, tenant des torches, volent au-dessus du bûcher de Patrocle, dont leur soufffe avive la flamme.

7) On rencontre de-ci de-là un culte des Vents dans les villes grecques, cf. Preller-Robert, I, 474, n. 1 et Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. Anemoi [Tümpel], Αὖραι [Dümmler (cf. *Festschr. für Otto Benndorf*, 1898, p. 298]) et Boreas [Wernicke]. — A Rome c'est à peine si on en peut signaler quelques traces. Voyez Preller-Jordan, *Röm. Mytth.*, I, 331; cf. *supra*, p. 94, n. 1 et CIL, X, 6014, *Ara ventorum*. Selon Malalas, X (p. 262, 4, Dindorf) Vespasien aurait construit un temple des Vents à Antioche.

8) Il en est ainsi sur le planisphère de Bianchini qui paraît dater du IIᵉ siècle (Clarac, *Musée*, pl. 248*bis*, nº 410; Froehner, *Sculpture du Louvre*, nº 24, § 9) et sur le fragment d'une table analogue connue par un dessin de Peiresc (Montfaucon, *Antiq. Expl.*, I, pl. 224 et Suppl., t. I, 17 *b*, p. 43). — Sur le monument d'Igel (Zumpft-Osterwald, *Das roemische Denkmal zu Igel*, Coblence, 1829) les têtes ailés des quatre vents, qui soufflent, sont placées dans les écoinçons d'un tableau dont le milieu est occupé par les douze signes du zodiaque disposés en cercle.

9) Piper, *op. cit.*, II, p, 440 sqq.; Kraus, *Realenc. christl. Alterth.*, s. v. *Winde*, t. II, p. 988.

10) On pourrait tout au plus songer à des rapports avec les mystères orphiques, où les Vents étaient l'objet d'un culte (*Hymn. orphic.*, 80, 81, 82, p 99 Abel; cf. Wobbermin, *Religionsgesch. Studien*, 1896, p. 59), mais cette supposition même serait toute gratuite.

origines les plus lointaines de celui-ci. Hérodote, dans le paragraphe qu'il consacre à la religion des Perses, nous dit déjà qu'ils offraient des sacrifices aux Vents (ἀνέμοισι), et cette affirmation est répétée cinq siècles plus tard par Strabon [1]. Au nombre des dieux iraniens qui sont représentés sur les monnaies des rois de Bactriane, on rencontre Oado *[Vâta]*, le Vent, curieuse figure d'un homme, les cheveux épars, courant vers la gauche et retenant à deux mains son vêtement qui flotte derrière lui (fig. 4) [2]. Dans l'Avesta les invocations au Vent sont fréquentes [3], et, comme en Occident, on l'envisage tantôt comme un génie bienfaisant auquel il faut rendre grâces [4], tantôt comme un démon terrible dont on doit détourner la fureur [5]. Cette distinction, conforme à leur système dualiste, se retrouve chez les manichéens pour lesquels la " douce brise " et le " simoun brûlant " font partie respectivement des principes *(elementa)* de la Lumière et de ceux des Ténèbres [6]. Un passage de l'Avesta semble même distinguer, comme les sculptures mithriaques, quatre vents opposés [7], et le mazdéisme, aussi bien que les mystères romains, paraît avoir regardé l'essence de la vie comme de nature aérienne [8]. Il y a cependant une différence entre les conceptions iraniennes et celles qui avaient cours en Occident. Là les vents sont considérés comme des dieux spéciaux, distincts de l'Atmosphère *(Vayu)*, à qui l'on rendait un culte particulier [9]. Ici on abandonna l'idée qu'ils avaient une existence propre; on admit à la suite des philosophes grecs [10] qu'ils n'étaient autre chose que de l'air en mouvement, et l'on honora " le souffle des vents " (τὴν τῶν ἀνέμων πνοήν) [11] comme quatrième élément à côté de la terre, de l'eau et du feu.



Fig. 4.

1) Hérodote, t. II, p. 16, cf. VII, 191, ἔντομά τε ποιεῦντες καὶ καταείδοντες γοῆσι τῷ ἀνέμῳ οἱ μάγοι. — Strabon, XV, 732 C. — Cf. Lazare de Pharbe (Langlois, *Hist. Arm.*, II), p. 282. " Nous n'adorons point comme vous les Vents ".

2) Gardner, p. 135, pl. XXII, 6. Cf. M. Aurel Stein, *op. cit.* [t. II, p. 185], p. 4 : Monnaie de Kanerkès (Iᵉʳ s. ap. J.-C.), que nous reproduisons d'après Gardner.

3) Vendid. Farg., XIX, 13 (46), " Invoque au Zarathustra le Vent puissant créé par Mazda ", cf. Vispered, VII, 4. — Le 22ᵉ jour du mois est consacré au Vent, cf. Siroza, I, 22, II, 22.

4) Yasna, XVI, 6 (34) et Khorshed-Nyayish, 8 " Nous sacrifions au Vent bienfaisant qui fait le bien ". Yasna, I, 16 (45) et LXX, 3 (10) " le Vent saint ".

5) Vendidad, X, 14 (24) " le démon du Vent ". Cf. West, *Pahlavi-Texts*, t. II, p. 372, n. 2 et le texte d'Hérodote cité n. 1. — Ce vent malfaisant est en particulier celui du Nord-Est (cf. Yasht, III, 9 et 16, et Darmesteter, t. II, p. 356, n. 30).

6) Flügel, *Mani*, p. 86, cf. pp. 182, 186.

7) Siroza, II, 22 " Nous sacrifions au Vent qui va au-dessous, nous sacrifions au Vent qui va au-dessus, nous sacrifions au Vent qui va par devant, nous sacrifions au Vent qui va par derrière ". Peut-être s'agit-il d'un seul vent qui entoure la terre de tous côtés (cf. Siroza, I, 22 et la note de Darmesteter, t. II, p. 302, n. 50). Mais la distinction des quatre vents, qui est, selon toute apparence, d'origine chaldéenne (*supra*, p. 94), a bien pu être connue du mazdéisme.

8) Passage du Grand-Boundahish dans Darmesteter, t. II, p. 501 " La vie est l'élément lié au vent... " Cf. Porphyre, fr. *e*, l. 10, t. II, p. 41 : Ἐφέλκεσθαι αὐτὰς (sc. ψυχὰς) πνεῦμα καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην; cf. *supra*, p. 37, n. 7 : *Animam sacer abstulit aer.*

9) Spiegel, *Eran. Altherth.*, t. II, p. 104; Darmesteter, *Zend Avesta*, t. II, p. 578 ss.

10) Diels, *Doxographi*, p. 374 s., cf. Arnobe, *l. c.* [t. II, p. 58] : *Ventos aeris esse fluorem pulsi.*

11) Apologie d'Aristide, t. II, p. 460. — Cf. les Actes de Sᵗ Sapor (dans Assemani, *Act. Mart. or.*, p 227), les mages se plaignent de ne plus pouvoir honorer ni le soleil, *ni l'air*, ni l'eau, ni la terre. Dans le mythe mazdéen rapporté par Dion Chrysostome, l'air prend le nom stoïcien d'Héra (cf. t. II, p. 62, n. 5). — Sur l'adoration des quatre éléments, voyez ci-dessous p. 103.

La Terre, l'Eau et le Feu, comme le Ciel et les Vents, sont représentés dans l'art mithriaque tantôt par des symboles qui lui sont particuliers, tantôt par des divinités anthropomorphes. Une femme à demi étendue sur le sol, entièrement vêtue ou plus souvent le haut du corps nu, avec des fruits dans une corbeille qu'elle tient sur les genoux ou sur laquelle elle s'accoude, ou bien encore avec des fleurs et des fruits dans la couronne qui entoure sa chevelure, telle nous apparaît Tellus sur trois de nos monuments[1] et telle elle aurait pu être figurée sur une œuvre quelconque de la sculpture romaine[2]. Seul le serpent qui se glisse dernière elle ou qui s'enroule autour de son cou, est une allusion discrète aux théories des mystères[3]. Ses autres attributs, qui lui sont familiers, rappellent simplement la fécondité de la *Terra mater*[4]. Le Vulcain, vêtu de l'*exomis* et le marteau à la main, qui apparaît sur le bas-relief de Sarrebourg[5], est sans aucun doute la personnification du feu. Ce dieu ne se rencontre qu'exceptionnellement sur nos bas-reliefs, parce que Mithra lui-même était censé représenter cet élément, le plus sacré des quatre[6]. Les dieux aquatiques sont beaucoup plus fréquents. Parfois Poseidon, armé du trident, prend place dans l'Olympe à côté de Zeus[7]. Mais de même que Jupiter est dans les mystères invoqué aussi sous le nom de *Caelus,* de même le dieu de la mer n'est pas seulement nommé Neptune[8], mais aussi *Oceanus.* Ce nom est gravé sur le stèle de Heddernheim (mon. 253 *j*) en dessous de l'image d'un homme à longue chevelure et à longue barbe, à demi couché sur un bloc de rocher, le coude gauche appuyé sur une urne d'où l'eau s'échappe en abondance. De la main droite il élève une ancre, et de la gauche un objet arrondi qui paraît être un coquillage[9].

Des personnages semblables se retrouvent sur une quantité de nos bas-reliefs[10]. A demi étendus sur des roches, accoudés tantôt sur une saillie de pierre, tantôt sur une urne[11], le torse nu et les jambes enveloppées dans une épaisse chlamyde, ils tiennent à la main des attributs variables, souvent peu distincts, dont le plus fréquent est un roseau[12]. Toutes ces figures n'étaient pas conçues étroitement comme des divinités marines. Le Neptune latin pas plus que le Poseidon grec, ne règne exclusivement sur l'onde amère : les sources qui

1) Mon. 60 (Rome), 246 *e* 1° (Osterburken), 298 (Sentinum) [douteux]. — La petite figure de Siscia (mon. 221 *b* 7°) est trop fruste pour pouvoir être identifiée avec certitude. — On ne distingue plus les fruits dans le *calathos* du bas-relief d'Osterburken, mais ils étaient sans aucun doute indiqués autrefois, cf. Müller Wieseler, t. II, pl. 62, n° 796, pl. 73, n° 931.

2) Il suffira de renvoyer à Müller-Wieseler, *Denkm.*, II, 796, 797, 828 *a*, etc. Cf. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Gaia*, col. 1582 sqq.; Baumeister, I, 579 sqq.; Preller-Robert, *Gr. Myth.*, I, 637, n. 6. etc.

3) Encore ce détail n'est-il pas spécifiquement mithriaque. Cf. ci-dessous, p. 103, n. 3, où l'on trouvera d'autres exemples du serpent placé près de Gaia.

4) Cf. inscr. Suppl. 560 *e*.

5) Mon. 273*ter* *c* 3°. Nous reviendrons sur cette figure, cf. *infra*, ch. v, § 9.

6) Cf. ci-dessous p. 103, n. 4; 104, n. 5.

7) Sur ces figures cf. ci-dessous ch. v, § 9.

8) Cf. Inscr. 420 *a*; mon. 239*bis* *d*.

9) Cf. Clarac, pl. 745, n° 1801; 749, n° 1821, 1821 B.

10) Mon. 85; 106, 3°; 114 *a*, 2°; 163 *a*; 188, 5°; 192, 7°; 192*bis*, 5°; 220, 2°; 215 *b*, 5°; 221 *c*, 6°; 235 *b*, 2°; 239 *b*, 2°; 245 *d*, 2°; 251 *d*, 15°; 253 *l*, 5°: Suppl., 273*ter* *d*, 3°. Cf. les notes suivantes.

11) Urne : mon. 106, 3°; 168 *b*, 1°; 169 *c*, 1°; 220, 2°. Cf. 293, 315.

12) Le roseau est bien reconnaissable sur la statue mon. 267 *b*. Cf. 169 *c* 1°, 293 et aussi 106, 3°; 163 *a*; 204 *b*, 8°; 215 *b*, 5°; 235 *b*, 2°; 246 *e*, 6°. — Objet arrondi, peut-être un coquillage : mon. 253 *l* 5°; 228, 2°. — Objet recourbé, (pince d'écrevisse?), mon. 192*bis*, 5°; (ancre?) 170 *c*, 1° et 85. Zoega (*Abhandl.*, p. 177) a pris cet attribut pour une faucille et a prétendu voir dans le dieu un Saturne, ce qui est certainement faux.

jaillissent de la terre, les rivières qui coulent à sa surface, sont également soumises à leur empire [1]. Le génie mithriaque, dont l'image est reproduite sur nos monuments, est de même le maître de toutes les eaux répandues dans l'univers, et notamment de ces fontaines *(Fontes)* auxquelles on réservait dans les mystères un culte particulier [2]. Toute cette série de représentations est inspirée par un type artistique, qui servait dans l'art romain avec de légères modifications à représenter à la fois l'Océan et les Fleuves [3].

Sur certains bas-reliefs, le même dieu barbu est reproduit deux fois, et la nature des groupes où il apparaît, montre qu'il personnifie d'un côté les eaux douces, de l'autre les eaux salées. Sur les beaux marbres de Virunum, on voit d'une part, au-dessous de la réunion des dieux olympiens, un premier Poseidon assis auprès d'une jeune femme qui ne peut être qu'Amphitrite, et de l'autre, un second se retrouve seul au-dessus du Mithra *saxigenus* [4]. Les cornes qui surmontent le front de l'une et l'autre figure ne laissent aucun doute sur leur caractère de divinités aquatiques [5]. Pareillement, sur les plaques d'Osterburken et de Sarrebourg, Neptune apparaît debout dans l'assemblée olympique, et couché auprès de Mithra sortant de son rocher [6]. Enfin sur une série de monuments des pays danubiens, le même dieu est étendu à la fois à côté du Mithra naissant, et devant le quadrige d'Hélios [7]. Comme nous le verrons, l'un est le fleuve mythique sur les bords duquel Mithra est venu au monde, l'autre l'Océan, où le soleil va se perdre au crépuscule [8].

L'art mithriaque a donc souvent représenté, conformément à la tradition gréco-romaine, les Eaux, le Feu et la Terre, par des personnages à forme humaine, mais il a usé aussi, pour

---

1) Pour Poseidon, cf. Preller-Robert, *Gr. Mythol*, I, 544 sqq. — M. von Domaszewski a montré récemment (*Korresp. Westd. Zeitschr.*, XV, 1896, p. 233 sqq.) que Neptune était honoré dans les provinces romaines comme un dieu des sources, des rivières et des lacs; cf. Wissowa dans Roscher, *Lexikon*, t. III, p. 206. Voyez *infra*, p. 105, n. 6.

2) Sur les fontaines, cf. ci-dessous p. 106. — Lactance, *Divin. Inst.*, II, 5, § 27 : *Item si aqua, quae servit animantibus ad usum bibendi aut lavandi, deus non est, ne fontes quidem e quibus aqua profluit, si fontes non sunt, ne flumina quidem quae de fontibus colliguntur, si flumina quoque dii non sunt, ergo et mare, quod ex fluminibus constat, deus haberi non potest*, cf. II, 5, § 5.

3) Océanus est représenté de la sorte au-dessus de Gaia couchée sur le sarcophage de Prométhée au musée du Capitole (Helbig-Toutain, *Guide*, n° 449, Müller-Wieseler, t. II, pl. LXV, 838 *a*). Cf. aussi Clarac, pl. 745, n° 1801 ; 749 B, 801 A, 801 B. — La mer Rouge est figurée d'une manière analogue sur les sarcophages chrétiens : Piper, *Mythol. christ. Kunst*, t. II, p. 503; Ficker, *Bildw. des Laterans*, n° 111, p. 53. Leblant, *Sarcophages d'Arles*, p. 50. — Pour les Fleuves, cf. Lehnert dans Roscher *s. v. Flussgötter*, t I, p. 1492 sqq. Clarac, pl. 745 sqq. et la riche énumération de Piper, *op cit.*, t. II, p. 489 ss.

4) Mon. 235 *b*, 2° et *c*, 2°.

5) Sur l'origine de ces cornes données aux divinités des fleuves, cf. Lehnert, *l. c.*, p. 1490.

6) Mon. 246 *c* et *d*, 6°; mon. 273*ter* *c*, 7° et *d*, 3°.

7) Mon. 192 *b*, 7° et *c*, 1°; mon. 192*bis*, 5°. Cf. les mon. mutilés 137 *a*, 3°; 168 *b*, 1°; 176 *e*, 3°, etc.

8) Cf. ci-dessous § 11 (naissance de Mithra et ascension de Mithra) où nous insisterons sur les variantes de ces figures. — Comme l'un de ces dieux aquatiques est généralement placé à la partie supérieure, l'autre à la partie inférieure des bas-reliefs, on pourrait chercher une autre explication de ce dédoublement. On sait que les Babyloniens (Jensen, *op. cit.*, p. 254) et les Sémites en général mettaient au-dessus du firmament un océan céleste qui fournissait la pluie, tandis qu'un second, qui s'étendait sous le sol, alimentait les sources aussi bien que les mers. On serait donc tenté de croire que cette conception naïve, depuis longtemps dépassée par la science grecque, mais qui trouvait encore des défenseurs à la fin du paganisme (cf. *Revue d'histoire et de litt. religieuse*, t. III, 1898, p. 536), s'était conservée dans les traditions cosmologiques des mystères. Seulement rien dans nos monuments n'appuierait une pareille interprétation. L'Océan ou le Fleuve sont des personnages accessoires de deux scènes qui ne sont nullement mises en opposition. D'ailleurs, la division religieuse des eaux est tout autre dans le mazdéisme ; cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 60.

rappeler l'existence de ces éléments divins, d'un symbolisme plus spécial. Si l'on passe en revue la série des bas-reliefs de Germanie, on remarquera immédiatement sur la plupart d'entre eux, un groupe étrange formé d'un vase — le cratère sacré — d'un lion et d'un serpent. Ce groupe est d'ordinaire placé sous le ventre du taureau égorgé par Mithra, sans toutefois être en relation avec cette scène principale [1]. Sur le monument de Neuenheim (mon. 245), ce même groupe est transporté devant le taureau. et à Strasbourg, il accompagne une image du dieu léontocéphale [2]. A Gross-Krotzenburg (mon. 247), le serpent paraît faire défaut, mais on voit du moins sous le taureau le lion et le cratère, et ce couple se rencontre fréquemment en Dacie, où il occupe régulièrement soit le bord de droite soit le registre inférieur des bas-reliefs [3]. On trouve aussi le serpent mis seul en relation avec le cratère [4], et dans les cérémonies du culte on se plaisait à employer des vases dont un reptile entourait la panse ou garnissait le bord [5]. Mais on ne peut citer d'exemple certain du serpent apparié au lion [6]. Là même où ils se rencontrent sur la même plaque sculptée, ils y apparaissent séparés [7]; et il arrive même que l'artiste ait représenté à part chacune de ces trois figures du cratère, du lion et du serpent [8].

Lorsque, comme c'est le cas le plus fréquent, ces deux animaux ou l'un d'eux sont réunis au cratère, ils ne lui sont pas simplement juxtaposés, mais composent avec lui une scène dont le sujet se précise par la comparaison des monuments. Le mouvement indiqué sur les uns se poursuit et s'achève sur les autres. Le serpent se glisse d'abord vers le vase (mon. 245 *b*); puis il se dresse vers lui (244; 251 *d*, 1°; 253 *b*); il en entoure la panse ou une des anses de son corps flexible (240; 246 *b*; 265 *c*; 284 *d*), et enfin plonge la tête dans l'orifice du récipient pour en boire avidement le contenu (81, 241). De son côté le lion est parfois couché en face du reptile, qu'il se contente d'observer (251 *d* 1°, 1°; 253 *b*); ailleurs il s'avance menaçant vers le cratère (240) ou y pose les deux pattes antérieures pour en prendre possession (163 *b*, 3°; 245 *b*); ou bien il s'accroupit, prêt à bondir sur son adversaire pour lui disputer sa pâture (240; 246 *b*; 247). En Transylvanie, sa position habituelle est plus singulière [9]. Il est renversé la tête en bas, étendu verticalement au-dessus du vase; on le voit ouvrir la gueule et allonger la langue pour laper le liquide qu'il convoite, mais en même temps sa position paraît l'exposer à y être précipité et à s'y noyer. Une lutte est

---

1) Mon. 240; 241; 245 *b*; 246 *b*; 251 *d*, 1°; 253 *b*; 265 *c*; Suppl., 228*bis* *b* (p. 495); 273*ter* *b*. Cf. note 6.

2) Mon. 240, cf. 81, 247*bis* et *supra*, ch. v, § 2, p. 80.

3) Lion et cratère bien distincts : mon. 167 *a*, 2°; 192 *a*, 3°; 192*bis* *a*, 3°; — mutilés, 153; 154; 168 *a*, 2°; 169 *a*; 170 *a* — Lion et cratère dans le registre inférieur : 163 *b*, 3°; cf. 122 *b*, 1° [Suppl., p. 488]; 123 *c*, 3° et 4°; cf. Suppl. mon. 328*bis*, fig. 493.

4) Mon. 244; cf. mon. 81 et 247*bis* (la statue porte une tête de lion).

5) Mon. 248 *i* et *j*; 284 *d*. Suppl., 228*bis* *l*. — Ces vases ne paraissent pas pouvoir être rapprochés des amphores entourées d'un serpent qu'on trouve dans le culte des Dioscures; cf. Furtwängler dans Roscher, s. v., *Dioskuren*, t. I, p. 1171.

6) Le mon. 70 n'est connu que par un mauvais dessin : un cratère se trouvait sans doute devant le lion. Le mon. 310 n'est peut-être pas mithriaque.

7) Mon. 119, 135, 137 *b*. 139, 180 *a*, 196, 221 *b*, 6°; 251 *g*, 4°.

8) Lion isolé : mon. 83 *l*, cf. *infra*, p. 102, n. 6. — Cratère seul : Mon. 68, 86, 96, 104, 107, 137 *a* (le lion a disparu?) 165 *c* (?). Ce vase affecte des formes très diverses; son élégance dépend de la richesse de la sculpture. — Le serpent, lorsqu'il est seul, lèche d'ordinaire le sang qui coule de la blessure du taureau. On le trouve cependant séparé de la scène principale. Cf. *infra*, ch. v, § 13.

9) Cf. les monuments cités ci-dessus, n. 3.

donc engagée entre les figures qui forment ce groupe symbolique, et si leur hostilité réciproque est rendue moins manifeste par la présence parmi eux d'un objet inanimé, elle n'en est pas moins sensible. Cette observation nous permettra de pénétrer le sens allégorique de cet étrange assemblage.

En premier lieu la signification du cratère nous est révélée par un texte précis. Porphyre nous dit que dans les *spelaea* mithriaques, le cratère tenait lieu de la source qui coulait dans la grotte consacrée primitivement au culte par Zoroastre[1], et cette précieuse indication a été implicitement confirmée, comme nous l'avons vu, par les découvertes archéologiques. Dans les antres naturels ou artificiels où les mystes de Mithra avaient élu domicile, on a souvent constaté l'existence d'une source[2], mais là où ils ne pouvaient faire jaillir l'eau vive[3], ils transportaient le liquide divin dans le temple et le versaient dans un cratère auprès duquel ils accomplissaient les cérémonies que le rituel prescrivait. Un bas-relief de Germanie nous montre, selon toute probabilité, le prêtre remplissant le vaisseau sacré[4]. La signification symbolique du cratère est clairement indiquée sur une sculpture de Bologne (mon. 107) où, renversé, il laisse échapper un véritable torrent. Il éveille la même idée que l'urne débordante sur laquelle s'appuient, comme nous l'avons vu (p. 98), l'Océan et les dieux fluviaux. C'est encore le même vase que tient en main dans les représentations du zodiaque le signe du Verseau *(aquarius)*, qui déverse sur le monde les pluies et provoque les inondations[5]. C'est toujours lui qui est donné comme attribut à la personnification de l'*Aqua* dans les miniatures et dessins du moyen âge[6]. Le cratère remplace donc bien la source, comme le dit Porphyre, ou pour parler plus généralement, le culte des sources n'étant qu'une forme particulière de celui du principe humide, le cratère est l'emblème de l'eau.

Ce point établi, on en conclura immédiatement que le lion, qui est opposé au cratère, représente au contraire le feu. Des textes positifs viennent confirmer cette supposition. Tertullien nous dit à propos du culte des éléments : *Aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur*, et Porphyre ajoute que dans l'initiation aux *leontica* on se servait pour purifier le néophyte de miel et non pas d'eau " parce que l'eau est l'ennemie du feu[7] ". La signification que l'on attachait à ce grade des mystères découle évidemment de celle attribuée à l'animal d'où son titre était dérivé. Le fauve (αἴθων), qui vit au milieu des sables brûlants, était devenu le symbole de l'élément igné *(ardentis naturae)*[8]. Aux

1) Porphyr. fr. *c*, t. II, p. 40 : Παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται, cf. fr. *a*, p. 40, l. 2.

2) Cf. ci-dessus, ch. v, § 1, p. 55, n. 3.

3) Cf. l'Inscr. 54 (t. II, p. 467) : *Aquam salire fecit.*

4) Mon. 244, cf. Suppl., p. 507.

5) Cf. Thiele, *Himmelsbilder*, p. 67, 115. Sur l'influence du verseau, cf. Hygin, *Astronom.*, 29; Macrob., I, 21, § 27; *Geoponica*, I, 12, § 35, etc. — Autre interprétation du cratère : Ps.-Ératosthène, *Cataster.*, 26

6) Piper, *Mythol. der christ. Kunst*, II, p. 97 sqq. et Thiele, *Zu den vier Elementen des Empedokles* (Hermes, 1897, p. 70 sqq.).

7) Tertullien fr. *c* (t. II, p. 50); Porphyre fr. *b*, l. 7 (t. II, p. 40) : Παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολέμιον τῷ πυρί. — Suivant le *Mythographus Vaticanus*, III, § 8 (t. II, p. 53), on donne au Saturne mithriaque une tête de lion, *propter nimium caloris aestum* (cf. *supra*, § 2, p. 80, n. 7). — Dans des dessins du moyen âge, la personnification du Feu est un jeune homme assis sur un lion et tenant une torche, cf. Thiele, *l. c.*

8) Julien, Or., V, 167 B : Τίς δὲ ὁ λέων; αἴθωνα δήπουθεν ἀκούομεν αὐτὸν, αἰτίαν τοίνυν τὴν προεστῶσαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους; cf. 168 B : (Leones) τὴν ἔνθερμον οὐσίαν καὶ πυρώδη κατανειμάμενοι μετὰ τοῦ σφῶν ἐξάρχου Λέοντος, αἴτιοι τῷ πυρί. Élien, *Nat. anim.*, XII, 7 : Διάπυρον δὲ ἔστι τὸ ζῷον ἰσχυρῶς,

raisons tirées de la nature propre de ce quadrupède s'ajoutaient des considérations relatives à la constellation qui porte son nom. Le soleil traverse ce signe du zodiaque à l'époque de la canicule [1], et suivant les théories astrologiques, il y a même son domicile [2]. Comme la plupart des croyances inspirées par l'astrologie, celle dont nous parlons, remonte à une antiquité très reculée. Déjà les Babyloniens figuraient Nergal, le dieu de l'ardeur dévorante du soleil, sous la forme d'un lion ailé à tête humaine [3].

C'est à cause du sens allégorique attribué à ce carnassier qu'on se plaisait, unissant par antithèse deux éléments hostiles, à se servir de lions comme bouches de fontaine. Ce genre de dégueuleurs, généralement usité dans l'antiquité [4], paraît être d'origine orientale [5], et resta fort en faveur parmi les sectateurs de Mithra [6]. La même raison explique qu'un lapicide maladroit, incapable sans doute de sculpter une figure d'animal, ait substitué au lion, à côté du cratère et du serpent, un autel, emblème du feu qu'on y allume [7]. C'est enfin le même motif qui fait comprendre pourquoi, sur les bas-reliefs de Dacie, on représente le roi des animaux renversé l'arrière train en l'air. Au lieu de tomber comme les autres corps, le feu n'a-t-il pas la singulière propriété, souvent discutée par les physiciens [8], de s'élever de bas en haut?

Si le cratère est le symbole de l'eau et le lion celui du feu, le reptile, qui leur est adjoint, ne pourra être que celui de la terre. A la vérité, aucun texte formel ne nous enseigne qu'on lui attribuât cette signification dans les mystères, mais celle-ci est d'accord avec les idées exprimées à mainte reprise dans les écrivains anciens. Le serpent qui sort des

---

καὶ ἐντεῦθεν καὶ Ἡφαίστῳ ἀνῆψαν αὐτὸ Αἰγύπτιοι· τὸ δὲ ἔξωθεν πῦρ δυσωπεῖται καὶ φεύγει πλήθει τοῦ ἔνδοθέν φασιν· ἐπειδὴ δὲ ἄγαν πυρῶδές ἐστι, οἶκον Ἡλίου φασὶν εἶναι· καὶ ὅταν γε ᾖ ἑαύτου θερμότατος καὶ θερειότατος ὁ ἥλιος, Λέοντι αὐτὸν πελάζειν φασί. Cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 58 sqq.

1) Arat., *Phaen.*, 149. Pseudo-Gemin., *Calendarium* (à la suite de Lydus, *De Ost.*, ed. Wachsmuth), p. 65 A (= p. 182, Wachsm.), etc.; Clodii *Calend.*, *ibid.*, p. 141 ss., etc.

2) Firmic. Maternus, *Math.*, II, 2, 3, etc. C'est une théorie généralement acceptée; cf. *Comm. anonym. in Ptolem. Tetrab.*, p. 36 (ed. 1559): Ἐστὶ καὶ ἀρχικὸν καὶ βασιλικὸν τὸ ζῴδιον (ὁ Λέων) καὶ θερμότατον· ταῦτα δὲ πάντα καὶ οἰκεῖα καὶ συμπαθῆ τῷ ἡλίῳ. Macrob., *Sat.*, I, 21, § 17: ***Aegyptii animal in zodiaco consacravere ea caeli parte, qua maxime annuo cursu sol valido effervet calore, Leonisque inibi signum domicilium solis appellant, quia id animal videtur ex natura solis substantiam ducere, primum quia impetu et calore praestat animalia uti praestat sol sidera***, etc. Cf. ci-dessus, p. 101, n. 8.

3) Cf. Jeremias dans Roscher, *Lexikon*, s. v. Nergal, t. III, p. 254 sqq. — Sur le dieu solaire Râ, figuré en Égypte comme divinité λεοντόμορφος, voyez Drexler, *Mytholog. Beiträge*, I, 1890, p. 53, n. 1; cf. Horapollon, ***Hieroglyph.***, I, 17.

4) Cf. O. Jahn, ***Berichte d. Sächs. Gesellsch. der Wiss.***, XIII, 1861, p. 301, n. 37. S. Reinach, ***Répertoire***, t. II, p. 710 ss. — D'après la passion des Quatre Couronnés (ed. Wattenbach, *Sitzb. Berl. Akad.*, XLVII, 1896), c. 5, les carriers de Pannonie sculptent *leones fundentes aquam*.

5) Égyptienne suivant un extrait anonyme (Boissonade, *Anecdota graeca*, t. I, p. 426), qui en donne une interprétation astronomique; cf. Plut., *Quaest. conv.*, IV, 5, 2, p. 670 B.

6) Mon. 225*h*, 252*f*, 316*f*, cf. aussi 223*d*, 251*n*, S. 253*j*. — Un groupe beaucoup moins clair est celui du lion tenant sous ses griffes une tête de bélier, groupe retrouvé dans le temple de Carnuntum (mon. 228*bis h*, p. 499) et qui figure sur un bas-relief de Sarmizegetusa (mon. 139, fig. 129). Cf. mon. 330, p. 439 et Suppl., p. 509. — Aux monuments cités au tome II (*l. c.*), j'ajouterai encore un exemplaire trouvé à Bavai et conservé à Bruxelles (cf. mon *Catal. des Sculpt. antiques*, 1898, n° 17 A) et d'autres (Panticapée, Mitrovitza, etc.) reproduits par Reinach, ***Répertoire***, II, p. 717, 723.

7) Mon. 244. — Sur l'autel, emblème du feu, cf. *infra*, p. 115 s.

8) Je me borne à renvoyer à Aristote, *De caelo*, IV, 308*b*, 13; 310*b*, 16; cf. l'index de Bonitz, p. 661*b* (φέρεται τὸ πῦρ ἄνω); Sén., *Quaest. nat.*, II, 24.

fentes des rochers[1], et se cache dans les trous du sol, passait généralement dans l'antiquité pour naître de la terre et pour s'en nourrir[2]. On le voit souvent dans l'art païen et même chrétien donné comme attribut à Tellus[3]. Pour figurer l'élément solide on ne pouvait donc choisir un emblème plus approprié, et non seulement nous rencontrons le serpent, comme représentant de la terre, dans le groupe dont nous parlions, mais il paraît jouer le même rôle dans divers autres tableaux mithriaques.

Le combat du lion et du serpent et leurs entreprises contre le cratère, sont donc l'image de l'opposition de la terre, de l'eau et du feu, ou plus généralement celle de la lutte des éléments. Des textes positifs, où il est affirmé que les mystes de Mithra rendaient un culte aux Éléments[4], confirment notre interprétation de cette scène. Mais pour comprendre exactement les idées qui s'y rattachaient, il importe de commenter les monuments à l'aide des auteurs, et de rechercher l'origine des théories que les sculptures sacrées rappelaient à l'esprit des initiés.

La signification religieuse du cratère et des animaux qui l'accompagnent paraît être étrangère aux anciennes traditions perses. Du moins on n'en trouve, que je sache, aucune trace dans les livres zends et pehlvis. Peut-être ce symbolisme est-il originaire de Babylone [5], peut être a-t-il été imaginé en Asie Mineure à l'époque alexandrine. Mais la déification de la Terre, du Feu, de l'Eau et des Vents est déjà pour Hérodote [6] un des caractères saillants de l'ancien culte iranien. L'adoration du Feu resta toujours pour les Occidentaux le trait le plus original de la religion des Perses [7]. A leurs yeux elle résumait en quelque sorte le mazdéisme [8], et cette conception superficielle prouve du moins quelle place occupait dans le rituel des mages les sacrifices auprès des pyrées [9]. Nous ne nous attarderons pas à énumérer les passages où l'Avesta invoque cette divinité bienfaisante, ni à signaler les distinctions qu'il établit entre ses diverses manifestations [10]. Nous nous bornerons à rappeler

---

1) Cf. mon. 8 et 277 *d*, sur lesquels le serpent sort d'une fissure de la pierre. Zoega, p. 173, voit, il est vrai, dans le bourrelet sinueux du bas-relief romain (mon. 8) " *ein wallender Strom* „. Je n'ai pas pu examiner le marbre.

2) Alcman, fr. 60 : Ἑρπετὰ ὅσσα τρέφει μέλαινα γαῖα. Herod., I, 78 (Réponse d'un devin de Telmissus à Crésus) : Ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα. Artemid., *Oneirocr.*, II, 13 (p. 106, Hercher) : Γῆς γάρ ἐστι (ὁ δράκων) καὶ αὐτὸς παῖς καὶ τὰς διατριβὰς ἐν τῇ γῇ ποιεῖται. Pline, H. N., VIII, 59, § 84 : *Serpentes parvi in Tirynthe quos terra nasci proditur.* — Cf. Genèse, III, 14 et les commentaires de ce verset.

3) Mosaïque de Sentinum (mon. 298). Cf. *supra*, n. 98, n. 3. — Sarcophage de Prométhée au Capitole (Helbig-Toutain, *Guide*, nº 449 = Clarac, pl. 216, fig. 768). — Piper, *Mythol. christl. Kunst*, t. II, p. 56, n. 2 ; 67 ; 73 ss. Cf. Cahier et Martin, t. II, pl. IV s. (ivoires sculptés). – Voyez aussi la curieuse fresque reproduite *Mon. dell' Inst.*, III, 6 *a* = Baumeister, *Denkmäler*, t. II, p. 811, fig. 888.

4) Firmicus Matern., fr. *a* (t. II, p. 13) : *Omnibus elementis ignem putant debere praeponi.* Porph., fr. *a*, l. 5 (t. II. p. 40) : Σύμβολα κοσμικῶν στοιχείων. Malalas (Charax) fr. *a* (t. II p. 68, l. 5) : Οἱ Περσῶν βασιλεῖς τιμῶντες τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. Cf. Martianus Capella, t. II, p. 24, l. 13. — Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 13 [peu avant le passage *c* reproduit, t. II, p. 50], dit : *Quas (substantias)* (sc. les éléments) *colunt Persarum magi.* Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 39 : Μάγους δὲ καλοῦσιν οἱ Πέρσαι τοὺς τὰ στοιχεῖα θεοποιοῦντας, τὴν δὲ τούτων μυθολογίαν ἐν ἑτέρῳ συγγράμματι δεδηλώκαμεν. Cf. *infra*, p. 108, n. 1.

5) Cf. *supra*, p. 102, n. 3.

6) Herod., I, 131 (t. II, p. 16).

7) Les textes sont cités par Rapp, Z. D. M. G., XIX, p. 75 sqq. Ajoutez Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 39 ; Ammien, XXIII, 6, 34 ; *Acta S[ti] Maris*, c. 23, p. 60 ; *Acta Mar Kardaghi* c. 17 s. etc.

8) Cf. Lydus, t. II, p. 24. Firmicus Maternus, t. II, p. 13.

9) Voyez notamment Strabon, XV, 3, § 16, p. 733 C : Ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται.

10) Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 41 sqq. ; Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. 149 sqq. — Cf. *infra*, p. 104, n. 6.

qu'après la chute des Achéménides, Atar, le génie du feu, continua à être honoré aussi bien en Bactriane, où son nom apparaît sur les monnaies [1], qu'en Asie Mineure, où les prêtres iraniens étaient appelés communément Πύραιθοι, traduction exacte du mot perse *âthravan* [2]. Les rites que Strabon vit accomplir en Cappadoce auprès de l'autel où brûlait une flamme perpétuelle, témoignent de la même crainte superstitieuse, qui se manifeste dans les prescriptions de la liturgie avestique : l'officiant se couvrait pareillement la bouche du *padâm* de peur de souiller la pureté de cette flamme au contact de son haleine [3].

D'après Dion Chrysostome, les mazdéens accordaient au feu la primauté sur les autres éléments, et les astres n'étaient divins qu'en tant qu'ils participaient à sa nature [4]. Le rhéteur de Pruse ne prête point ici sans raison un langage stoïcien aux prêtres barbares; il traduit un sentiment qu'ils partageaient avec les philosophes grecs. Le feu était placé si haut par les mystes de Mithra qu'ils l'identifiaient parfois à ce dieu lui-même [5]. Comme les mazdéens d'Orient, ils paraissent avoir distingué diverses espèces de principes ignés plus ou moins subtils et plus ou moins élevés [6]. Les oracles chaldéens expriment des idées similaires et prêchent de même un véritable culte du feu supérieur, dont l'essence est celle de la divinité [7]. Des théories apparentées à celles-ci étaient exposées aussi dans la Μεγάλη Ἀπόφασις, attribuée à Simon le mage [8].

Suivant le témoignage unanime des auteurs occidentaux [9], qui est d'accord avec le texte des livres sacrés du mazdéisme [10], les Perses révéraient l'Eau presque à l'égal du Feu, et

1) Gardner, *op. cit.* [t. II, p. 185], p. 30, n° 10, 132, 136, 153, 156. Cf. ci-dessous, ch. v, § 8, n° 47.

2) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. L, n. 1.

3) Strabon, XV, 3, § 15, p. 733 C. Il parle *de visu*. — Les rites usités dans les temples lydiens d'Anahita (Paus., V, 27, 5) se rapprochent de ceux décrits par le géographe. Comparer aussi le sacrifice de Mithridate dans Appien, *Mithrid.*, 66 et le passage de Dion, t. II, p. 61, l. 6 (βουλόμενον εὔξασθαι τῷ θεῷ). — Pour la période postérieure voyez les textes cités *supra*, ch. I, p. 9 et 10.

4) Dion, t. II, p. 62, l. 3 sqq. et surtout l. 11 (θυσίας τε καὶ τιμὰς ἅτε πρῶτος εἰκότως πρώτας ἔλαχεν), cf. *infra*, n. 8. Comparer le texte de Firmicus cité p. 103, n. 4.

5) Firmicus Maternus, t. II, p. 14, l. 1. Lydus, t. II, p. 24. Nonnus, t. II, p. 28 (ἔφορον τοῦ πυρός). C'est comme dieu du feu que Mithra fut identifié à Héphaistos, cf. Agathange (t. II, p. 4 et la note) et le scholiaste de Lucien (t. II, p. 23). Voyez ci-dessous (ch. v, § 9) ce qui est dit d'Atar-Vulcain.

6) C'est tout ce qu'on peut conclure du passage confus de Firmic. Maternus, t. II, p. 13 (cf. *infra*, c. v. § 9, ce qui est dit d'Hécate). — Ici encore le mithriacisme se rencontrait avec la philosophie stoïcienne, cf. Zeller, *Philos. der Griechen*, t. IV³, p. 42, n. 2.

7) Kroll, *De orac. chaldaicis*, p. 13 s., 35 sqq, 53 sqq. Le prêtre est dit ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν. Cf. *Rhein. Mus.*, 1895, p. 638. — Voyez aussi Proclus, *Hymn.*, IV, 2: Θεοὶ οἳ ψυχὰς μερόπων ἀναγώγιον ἡψάμενοι πῦρ Ἕλκετ' ἐσ' ἀθανάτους. — Ces idées sont fort anciennes; cf. sur le rôle de Gibil, le dieu du feu à Babylone, Jeremias dans Chantepie de la Saussaye, *Lehrb. Religionsgeschichte*, I², p. 186 ss.

8) Hippol., *Philosoph.*, VI, 1, §§ 9, 11, 12 : Ἔστι ἡ ἀπέραντος δύναμις τὸ πῦρ ... εἶναι τὴν τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα φύσιν, καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτὸν τὸ δέ τι φανερόν. Cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchrist.*, 1884, p. 455 sqq.

9) Strabon, XV, 3, 14, p. 732 C: Διαφερόντως τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι θύουσι. Vitruve, VIII, *Praef.*, 1 : *Thales Milesius omnium rerum principium aquam est professus... magorum sacerdotes aquam et ignem.* Dinon (fr. 9) *ap.* Clem. Alex., *Protrept*, I. 5 : Θεῶν ἀγάλματα μονὰ τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζονται. Pseudo-Clem. Rom., *Recogn.*, IV, 29. Sidon. Apollin, *Carm.*, II, 83 : *Iuratur ab illis ignis et unda deus.* Cf. Rapp. Z.D.M.G., XIX, p. 75 sqq. — L'eau est souvent nommée, comme divinité des mages, dans les actes syriaques des martyrs perses (p. 112, 113, 117, etc., éd. Assemani), cf. aussi *Biblioth. orientalis*, t. I, p. 148.

10) Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 51 sqq. — Notez que dans le Yasna le sacrifice aux Eaux suit immédiatement le sacrifice au Feu (Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. 392). — L'eau resta sacrée pour les manichéens, cf. Flügel, *Mani*, p. 182 s., *passim*, et ci-dessous p. 105, n. 4.

les formes sous lesquelles ils l'honoraient, étaient aussi variées dans l'Iran que dans les mystères mithriaques. Non seulement les écrits zends ou pehlvis mais un grand nombre de passages des auteurs occidentaux attestent la vénération qu'inspirait à ce peuple la mer. Hérodote nous montre Xerxès faisant des offrandes à l'Hellespont [1], et quatre siècles plus tard Mithridate sacrifiait au Pont-Euxin en précipitant dans ses profondeurs un char attelé de quatre chevaux blancs [2]. Dans le mythe cosmologique, que Dion emprunte probablement aux mages d'Asie Mineure, le troisième des coursiers qui font mouvoir le quadrige du dieu suprême, est consacré à Poseidon [3], et une curieuse anecdote rapportée par Pline montre jusqu'où les mazdéens poussaient leur respect religieux pour l'onde salée. Lorsque Néron appela à Rome Tiridate, roi d'Arménie, celui-ci se refusa à prendre la voie de mer : il se faisait scrupule de souiller de ses excréments les eaux de cette divinité [4]. On voit que le culte de l'Océan, dont les monuments prouvent l'importance dans le mithriacisme, remonte directement jusqu'à l'ancienne religion iranienne. De même qu'en Hyrcanie on considérait comme un lieu sacré une falaise concave au bord de la plage, de même les antres de Capri et d'Antium se creusaient dans le flanc d'une colline dont le pied était baigné par les flots de la Méditerranée [5].

Dans l'art mithriaque, comme nous l'avons vu, des figures similaires représentent tour à tour toutes les formes de l'élément humide adoré dans les mystères; pareillement dans le mazdéisme non seulement la mer, mais les sources et les fleuves étaient considérés comme divins. C'est une idée généralement acceptée dans l'antiquité, que toutes les eaux proviennent du grand réservoir de l'océan et y retournent [6], et à Babylone Éa, dont la demeure est située dans les profondeurs du golfe Persique, devient le dieu des ondes

1) Hérod., VII, 54, cf. VII, 191 (sacrifice des mages à Thétis et aux Néréides). Il est vrai que le roi fit aussi battre la mer de verges, mais les paroles qu'il aurait prononcées à cette occasion (VII, 35) montrent bien qu'elle était divine pour lui. Le récit d'Hérodote a d'ailleurs paru invraisemblable dans l'antiquité même : Diog. Laert., *Prooem.*, 9: Καταγινώσκουσιν Ἡροδότου οἱ τὰ περὶ μάγων γράψαντες, μὴ γὰρ ἂν εἰς τὸν ἥλιον ἀκοντίσαι Ξέρξην, μηδ' εἰς θάλασσαν πέδας καθεῖναι, θεοὺς ὑπὸ μάγων παραδεδομένους.

2) Appien, *Mithrid.*, 70: Ποσειδῶνι λευκῶν ἵππων ἅρμα καθεὶς εἰς τὸ πέλαγος ἐπὶ Παφλαγονίας ἠπείγετο; cf. Sidon. Apollin., *Carm.*, XXII, 159 ss. (p. 333, ed. Mohr). — De même dans le roman syriaque d'Alexandre (III, 18, p. 234, Budge), le roi arrivé au bord de l'océan Indien " sacrifia un grand nombre de chevaux blancs à Poseidon, la fortune de la mer " (ܠܓܕܗ ܕܝܡܐ); cf. Iulius Valerius, *Hist. Alex.*, III, 51. Le passage manque dans le Pseudo-Callisthène grec. — Un sacrifice analogue était usité à Rhodes, cf. Festus s. v., *October equus* (p. 196, ed. Thewrewk de Ponor). — Comparer *infra*, p. 106, n. 3.

3) Dion., t. II, p. 62, l. 16. — D'après Arrien, *Indic.*, 37, une île sur la côte de Caramanie était de même Ποσειδῶνος ἱρή.

4) Le texte est cité ci-dessus p. 24, n. 7. — Le fait est confirmé par Tacite, *Ann.*, XV, 24: *Nec recusaturum Tiridatem nisi sacerdotii religione attineretur.* — Vologèse répondit de même à Néron qui le mandait en Italie (Dion., LXIII, 7, 2): Ὅτι πολὺ σοὶ ῥᾷον ἢ ἐμοί ἐστι τοιαύτην θάλασσαν πλεῦσαι. On trouve, comme on sait, des prohibitions analogues dans l'Avesta (Vendidad, VII, 25, 27; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. XXIII, LXVIII et *infra*, p. 106, n. 4). Elles avaient persisté chez les manichéens, qui se lavaient, comme les Perses [Vendidad, VIII, 13 (35) etc.], avec de l'urine; cf. Smith, *Diction. of. Christ. biogr*, s. v., *Manicheans*, t. III, 798.

5) Grotte d'Hyrcanie, cf. *supra*, p. 56, n. 1. — *Spelaeum* de Capri, mon. 95. — *Spelaeum* d'Antium, mon. 86; cf. Ph. a Turre, p. 198: *Ubi nostrae tabulae fragmenta reperta sunt, quo nempe vetus navale desinit et solum veluti in collem assurgit, quaedam adhuc visuntur loca cavernosa.*

6) Voyez p. ex. l'hymne orphique à l'Océan (LXXXIII, 4, p. 100, Abel): Ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα Καὶ χθόνιοι γαίης πηγόρρυτοι ἰκμάδες ἁγναί, et l'hymne à *Oceanus* dans Bährens, *Poet. lat. min.*, t. III, p. 165: *Tu pelagus quodcumque facis, fontesque lacusque, Flumina quin etiam te norunt omnia patrem, Te potant nubes ut reddant frugibus imbres.*

stagnantes, courantes et jaillissantes, tout comme le sont Poseidon et Neptune dans le monde gréco-latin [1]. L'Avesta réunit dans une même invocation ces formes diverses de la substance aqueuse : « Nous sacrifions à la mer Vouru-kasha, nous sacrifions à toutes les eaux, celles qui reposent sur la terre et celles qui coulent, celles des sources, celles qui tombent des montagnes, celles des canaux, celles des pluies [2]... Les auteurs grecs nous montrent, conformement au texte sacré, les Perses immolant aux rivières des chevaux blancs [3], et faisant des offrandes au bord des lacs et des fontaines, en prenant des précautions minutieuses pour ne point polluer par quelque mélange impur le liquide vénéré [4]. Les sources surtout étaient restées en Occident, comme sur les plateaux brûlants de l'Asie, l'objet d'un culte spécial. Les antres mithriaques, on s'en souviendra, étaient autant que possible établis à un endroit où l'eau vive jaillissait du sol [5], et l'on accomplissait sans doute auprès de la cuvette où elle était recueillie, des cérémonies analogues à celles qui étaient pratiquées par les mages de Cappadoce [6]. Dans un mithréum de Pannonie, a été mise au jour une dédicace *Fonti perenni* [7], et sur un bas-relief romain, Pégase figure à côté du buste du soleil [8]. Ce coursier ailé, dont le nom était dérivé de πηγή, passait pour faire sourdre les fontaines en frappant la terre de son sabot [9] et il devait sa naissance à Persée, qu'on avait transformé en héros éponyme des Perses [10]. Ces raisons l'avaient fait adopter par les mages, et dans le mythe déjà cité de Dion, son nom est porté par le cheval consacré à Poseidon [11].

Des théories mystiques s'attachaient sans doute aux sources aussi bien qu'au feu. Dans les oracles chaldéens, il est souvent parlé des πηγαί qui coulent du dieu suprasensible et se répandent dans le monde [12]. Déjà pour Philon d'Alexandrie, Dieu est la fontaine intarissable

1) Sur Ea, dieu universel des eaux, cf. Anz, *Ursprung des Gnostizismus*, p. 100 sqq. — Sur Poseidon et Neptune, cf. *supra*, p. 98 s. — Dion, après avoir dit que son troisième cheval est consacré à Poseidon, précise dans la suite (p. 63, l. 11) en l'appelant Νυμφῶν καὶ Ποσειδῶνος ἱερός.

2) Yasna, 68, 6 (14), (t. I, p. 417, Darmesteter); cf. Yasna, 71, 9 (40) et Spiegel, *l. c.*, p. 61 s.

3) Hérod., VII, 113 : les mages immolent des chevaux blancs au Strymon. Tacite, *Ann.*, VI, 37 : Tiridate sacrifie un cheval pour apaiser l'Euphrate. — Les chevaux ont sans doute été mis en rapport avec les fleuves, à cause de leur rapidité et de leur emploi comme bêtes de somme, cf. Spiegel, *op. cit.*, p. 62 et Darmesteter au Yasht, II, 12 (t. II, p. 349, n. 9); cf. aussi *supra*, p. 105, n. 2.

4) Hérod., I, 138; Strab., XV, 3, 14, p. 732 C.; XV, 3, 16, p. 733 C.; Justin, XLI, 3 : *Praecipua amnibus* (ms. *omnibus*) *veneratio est*; cf. Rapp., *l. c.*, p. 76.

5) Cf. ci-dessus, p. 55, n. 3.

6) Strabon, XV, 3, 14, p. 732 C; cf. ci-dessus p. 63, n. 3.

7) Inscr. 331. Cf. 554, *Fontibus*. — Emin., *op. cit.* [p. 16, n. 27], p. 23, dit « Selon Moïse de Khoren (*Hist. des vierges compagnes de Ripsimès, Œuvres*, p. 301), l'adoration du feu sœur et de la source frère se pratiquait au pied d'une montagne, dans une grotte appelée Bouth ». — Le culte des Sources est fréquent aussi chez les peuples sémitiques; cf. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Index s. v. *Springs, Fountains*.

8) Mon. 8. — Voyez la représentation des sept planètes publiée par de Witte, *Gaz. archéol.*, 1879, pl. 1 = Roscher, *Lexikon*, t. II, p. 1567, fig. 17, où l'on voit un cratère à côté de Sol et comparez Proclus, *Hymn.*, I, 2 : Ἥλιος πηγῆς ἔχων κληῖδα κ. τ. λ. — Sur des sources consacrées au Soleil à Rome, cf. Preller, *Röm. Mythol.*, I, p. 170.

9) Preller-Plew, *Griech. Myth.*, II^3, p. 79. Cf. ci-dessous t. II, p. 62, n. 7.

10) Déjà Hérodote connaît cette généalogie (VII, 150); cf. *infra*, § 9, ce qui est dit d'Hécate Περσείη. — Persée figure à ce titre sur les monnaies du Pont; cf. Reinach, *Trois royaumes de l'Asie Mineure*, Paris, 1888, p. 173.

11) Dion., t. II, p. 62, l. 16. Cf. Hésiod., *Th.*, 282 : Ὠκεανοῦ περὶ πηγάς γενθ' (ὁ Πήγασος). — Pégase s'abreuvant est un type ordinaire sur les monnaies de Mithridate Eupator (Reinach, *l. c.*, p. 188 ss. et pl. XI). A côté de lui, se trouvent un croissant et le soleil.

12) Kroll, *De Orac. chald.*, p. 19 et 23 ss.; cf. Proclus, *Hymn.*, I. 2; II, 2; VII, 2.

de vie, qui arrose l'univers entier[1]. L'inscription d'Apulum consacrée à la *Fons Aeterni* prouve que des idées du même genre avaient pénétré dans le culte païen[2]. Dans un roman pieux, où les doctrines mazdéennes se mêlent étrangement aux croyances chrétiennes, la Pègè, identifiée à Marie, est adorée dans le temple construit par Cyrus derrière le palais du roi de Perse, et le Soleil lui envoie un astre pour la servir[3]. N'insistons pas sur ces combinaisons hasardeuses, et retenons seulement que les sources, ainsi que les fleuves, les étangs et la mer, étaient adorées en Perse comme en Occident. Si l'on fait abstraction des spéculations théologiques qui sont survenues après coup, il y a, au point de vue du culte des Eaux, un parallélisme parfait entre le vieux mazdéisme et le mithriacisme romain.

Dans l'un comme dans l'autre, la déesse de la Terre occupait une place moins importante, et est mentionnée moins fréquemment. Il en est cependant parlé d'une façon assez explicite dans les textes orientaux[4] et occidentaux[5] pour qu'on puisse affirmer qu'elle faisait partie du panthéon de l'ancien Iran, La *Speñta-Armaiti barethri* de l'Avesta[6] correspond exactement à la *Terra mater* des inscriptions latines[7]. Son culte se répandit avec celui des autres dieux perses en Arménie et en Cappadoce[8], et le clergé mithriaque le reçut en héritage des mages asiatiques.

On constate donc que depuis une époque très reculée, certainement avant le ve siècle, les Perses adoraient à la fois l'air, la terre, l'eau et le feu. Mais peut-on en conclure qu'ils regardaient dès lors ces substances comme les éléments de l'univers? Voyaient-ils déjà en elles les quatre corps simples dont le mélange compose toute la nature? Rien ne permet d'affirmer qu'à cette époque primitive ils se fussent élevés à cette conception scientifique. Dans son énumération des dieux iraniens[9], Hérodote met sur la même ligne que ces quatre divinités, le Soleil et la Lune. On chercherait vainement dans la littérature mazdéenne des passages où il soit fait allusion à la lutte de l'eau, du feu et de la terre, symbolisée dans les mystères par le groupe du cratère, du lion et du serpent. Ce groupe pourrait bien plutôt être commenté à l'aide des écrits des philosophes grecs[10]. Le plus ancien auteur chez lequel

1) Philon, *De fuga*, 32 sqq. (I, 573M), surtout c. 36 (= § 198 Wendland) : Οὐκοῦν ὁ θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη πηγή· τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε ... πηγὴ τοῦ ζῆν ἀέννα̣ος.

2) CIL, III, 990. On n'a pas de preuve directe que cette inscription soit mithriaque, mais cf. CIL, III, 6961 ss. *Viribus aeterni taurobolio* et Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v., *Aeternus*, t. I, 696.

3) Sur cette Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων, cf. ci-dessus p 43. L'histoire merveilleuse de la Πηγή est racontée p. 161 sqq., ed. Wirth. Remarquez surtout les mots, p. 161, 18 : Πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀενναΐζει. — Sur l'emploi mystique du mot Πηγή dans la vieille littérature chrétienne, cf. Usener, *Das Weihnachtsfest*, 1889, p. 34, n. 18 et Harnack, *Zur Abercius Inschrift (Texte und Untersuchungen*, XII), p. 15, n. 1 et 23.

4) Cf. Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, t. II, p. 37 et les passages cités par Darmesteter, t. III, p. 226, s. v. *Speñta-Armaiti* et p. 234, s. v. *Zem.*

5) Hérod., I, 131; Strabon, XV, 3, 13, p. 732 C; Diog. Laert., *Prooem.*, 6 : Les dieux des mages sont πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ. Cf Rapp. Z.D.M.G., XIX, p. 76.

6) Spiegel, *l. c.*, p. 38.

7) Inscr. 560 *e*.

8) C'est à cette déesse qu'est dédié le douzième mois du calendrier Cappadocien, et elle est mentionnée dans les textes arméniens, cf. ci-dessous ch. v, § 8, n°s 9, 20, 25, 35. — Dans le mythe de Dion, la Terre est appelée Hestia (t. II, p. 63, n. 1). — Voyez aussi ch. v, § 9, où nous parlerons de son identification à Junon.

9) Hérodote, t. II, p. 16.

10) Le serpent qui vide le vase, est comme une représentation sensible du mot souvent répété d'Héraclite : Ὕδατι θάνατον γῆν γενέσθαι.

on trouve attribuée aux mages la doctrine de l'opposition des quatre principes fondamentaux, est Dion Chrysostome[1], et elle se combine chez lui avec les théories cosmologiques des stoïciens[2].

Il est probable que le dogme de l'antithèse et de la métamorphose perpétuelle des éléments, qui faisait partie intégrante de la théologie du mithriacisme d'Occident, s'est précisé en Asie Mineure sous l'influence de la philosophie du Portique. Mais ces théories physiques, dont l'invention remonte en Grèce jusqu'à Empédocle, s'étaient combinées anciennement avec les spéculations religieuses de Babylone. Dès le IIe siècle de notre ère l'apologiste Aristide dit expressément que les Chaldéens " adorent les éléments dont ils enferment des représentations dans leurs temples[3], „ et plus tard nous trouvons des preuves nombreuses que ce culte était pratiqué par les mages de la Mésopotamie. La polémique des chrétiens orientaux contre le mazdéisme, aussi bien que l'apologie d'Aristide, font état de la prétendue destruction réciproque de l'air, de la terre, de l'eau et du feu pour ridiculiser les honneurs divins qu'on leur rendait[4].

Ces doctrines étaient certainement enseignées dans la vallée de l'Euphrate depuis une haute antiquité. Elles sont en corrélation avec les conceptions chaldéennes sur la composition et la vie de l'univers, et elles se vulgarisèrent en Occident avec les théories astrologiques. Le terme même qui désigne les quatre corps primitifs (στοιχεῖα, *elementa*) s'applique en même temps aux planètes et aux constellations du zodiaque[5], qu'il embrasse avec eux dans sa compréhension. Fait caractéristique, l'astrologue Vettius Valens termine le dernier livre de ses Anthologies par une invocation aux Planètes, à la Nature, à la Providence et aux quatre Éléments[6]. L'action des mystères et des pseudo-sciences de l'Orient et celle de la

1) Cf. t. II, p. 61 sqq. — Pour l'opposition de l'eau et du feu, cf. Plutarque, *De primo frigido*, p. 950 F (t. V, p. 486, Bernardakis) : Ἐν δὲ Πέρσαις τῶν ἱκετευμάτων μέγιστον ἦν καὶ ἀπαραίτητον εἰ πῦρ λαβὼν ὁ ἱκετεύων καὶ ἐν ποτάμῳ βεβηκὼς ἀπειλοίη μὴ τυχὼν τὸ πῦρ εἰς τὸ ὕδωρ ἀφήσειν· ἐτύγχανε μὲν γὰρ ὧν ἐδεῖτο, τυχὼν δὲ ἐκολάζετο διὰ τὴν ἀπειλὴν ὡς παρὰ νόμον καὶ κατὰ τῆς φύσεως γενομένην. Des témoignages postérieurs sur le culte des éléments, sont cités p. 103, n. 4.

2) Les éléments étaient des dieux pour les Stoïciens, cf. Zeller, *Philos. d. Griechen*, IV³, 122, n. 2.

3) Cf. t. II, p. 460. — L'argumentation des ch. III ss. de cette apologie est au fond la même que celle des actes de Mar Kardagh : Les éléments sont corruptibles et périssables, donc ils ne sont pas des dieux.

4) Dans les Actes syriaques de Mar Kardagh (ed. Abbeloos, 1890), la divinité des éléments est longuement combattue c. 20 sqq. : *Elementa, terram dico et aquam et ignem et aerem, facta sunt nec vivunt nec sentiunt, et quomodo vocari possent entia (permanentia) ea quorum unum ab alio dissolvitur et corrumpitur et quibus cuiusque victoria est profligatio alterius? Terra enim aquis dissolvitur et abripitur, aquae deglutiuntur a terra et pereunt ac dissipantur pariter ab aere; ignis autem extinguitur ab aquis et perit, aer denique includitur in utre et inflammatur a luminaribus et admiscetur ei foetor*, etc. — Actes de St Sapor (339 ap. J.-C.), ed. Assemani, p. 227. Les mages disent : *Nec solem colere possumus nec aerem a quibus serenos et claros dies praestolamur* (littéralement " pour la paix qu'ils nous procurent „), *Nec aquam qua eluimur nec terram qua expiamur...* — Comparer dans Élisée Vartabed (trad. Langlois, *Histor. Arm.*, t. II, p. 193 sqq.) la réfutation de la divinité des éléments insérée dans le mémoire adressé par les évêques d'Arménie au roi de Perse. Cf. Lazare de Pharbe (*Ibid.*, p. 282) " Nous n'adorons point comme vous les éléments, le Soleil, la Lune, les Vents et le Feu „. — Voyez aussi le Discours sur la chute des Idoles de Jacques de Sarug (ed. Martin, Z. D. M. G., XXIX), p. 132.

5) Estienne, s. v. Στοιχεῖα ; Forcellini, s. v., *Elementa* et les passages cités par Valois dans les notes à Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31 et Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 39. — Cf. Piper, *Mythol. christl. Kunst*, II, p. 94. Voyez aussi Aristide, t. II, p. 460.

6) Vettius Valens, Ἀνθολογιῶν, VIII, *cod. Hamburg.*, f. 136v (cf. *supra*, p. 31, n. 3) :

Καὶ ταῦτα μέν, ὦ Μάρκε, μετὰ πολλοῦ πόνου καὶ ἐγκρατείας ζητήσας καὶ ἀνευρὼν συνέταξα καὶ τὰς

philosophie stoïcienne étaient donc concurrentes[1], et grâce à cette double influence, dont la première prolonge la seconde, l'adoration des corps supposés simples, dont la combinaison et la transmutation éternelle auraient provoqué tous les phénomènes sensibles, était devenue à la fin de l'empire romain, un principe religieux accepté de tous les païens[2]. Comme conséquence, les images conventionnelles de ces substances amorphes, que la sculpture antique avait rarement figurées[3], se multiplièrent par un piquant contraste à l'époque où le christianisme les avait dépouillées de leur divinité[4].

VI

L'adoration des planètes et des signes du zodiaque, comme celle des éléments confondus avec eux sous le nom générique de στοιχεῖα, a certainement été empruntée par les mystères mithriaques à l'ancienne religion de la Chaldée. Même dans les livres iraniens, les passages qui se rapportent à ces astres, sont inspirés, suivant l'opinion commune, par ce culte sémitique[5]. Il est indubitable que les Babyloniens ont les premiers distingué les planètes des autres étoiles et divisé l'espace qu'elles parcourent sur la sphère céleste, en douze parties correspondant aux douze mois de l'année. Remplissaient-ils toutes les cases de l'écliptique par des figures analogues à celles qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours, ou bien ces représentations sidérales ont-elles été imaginées en partie par les premiers physiciens grecs? La question n'est pas encore résolue[6]. Il nous suffira de constater ici qu'au com-

---

αἱρέσεις ἐξεδόμην· τοιγαροῦν ὁρκίζω σε Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ πέντε Ἀστέρων τοὺς δρόμους, Φύσιν τε καὶ Προνοίαν καὶ τὰ τέσσαρα Στοιχεῖα μὴ ταχέως τινὶ μεταδοῦναι καὶ ταῦτα ἀμαθεῖ, μηδ' ὡς ἔτυχε, λογισάμενον τὸν πόνον καὶ τὸν πόθον (μόχθον?) καὶ τὴν πολυχρονίαν εἰς τὰ τοιαῦτα διατριβήν τε καὶ ζήτησιν.

Sur les rapports établis entre les divers signes du zodiaque et les quatre éléments, voyez Rhétorius, ed. Boll., c. 3, dans Olivieri, *Catal. codicum astrol. Florent.*, 1898, p. 146. et *infra*, § 6, p. 117, n. 4.

1) Philon d'Alexandrie combat déjà le culte des éléments, auquel l'interprétation stoïcienne ramenait le paganisme, comme plus tard les orientaux s'élèvent contre le même culte dans le mazdéisme : Philon, *De Decal.*, 12 (II, 189, M) ; *De Vita contempl.*, 1 (II, 472, M) ; cf. Wendland, *Die Therapeuten* (Jahrb. class. Philol. Suppl. bd., XXII), 1896, p. 706, n. 6.

2) Tertull., *Adv. Marc.*, I, 13; Firmicus Matern., *De errore prof. Relig.*, c. 1 à 6. — Lactance, *Divin. Inst.*, II, 5, § 26 sqq. Ps. Augustin, *Quaestion. veter. novi testam.*, 104 (P. L. LXXXII, p. 2275) : *Paganos elementa colere omnibus cognitum est .. Colunt enim astra, solem, lunam et sidera; haec in firmamento : in inferioribus autem terram, aquam, in mari vero Neptunum, in inferis autem Plutonem : aperte creaturam mundanam colunt praeterito creatore.* — Le culte des éléments a laissé notamment des traces nombreuses dans les Papyrus magiques et chez les gnostiques ; cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 57 sqq.

3) Elles sont énumérées par Thiele, *Zu den vier Elementen des Empedokles* (Hermes, 1897), p. 75.

4) Cf. Piper, *Mythol. christl. Kunst*, t. II, p. 94 sqq. et Thiele, *l. c.*, p. 69 sqq.

5) Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 75 ; Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 276 ss. ; cf. *supra*, p. 8, n. 2 ; p. 20, n. 4.

6) Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, 57 ss., 310 ss., 495 ss., a voulu retrouver les noms des douze signes du zodiaque, sauf le verseau et les poissons, dans les textes cunéiformes. La valeur de son argumentation, a été contestée par Thiele, *Himmelsbilder*, p. 8 sqq., qui en revient à peu près à la vieille opinion [Letronne, Ideler] suivant laquelle les Chaldéens auraient distingué les douze signes du zodiaque, mais les Grecs auraient imaginé les images qui les représentent. Il admet cependant que le Centaure et le Capricorne ont été emprun-

mencement de notre ère les types conventionnels de ces douze groupes stellaires devaient être usités même en Babylonie [1] et parmi ceux qui, en Occident, se proclamaient disciples des Chaldéens, auxquels les astrologues en faisaient communément remonter l'origine [2].

Aussi le mithriacisme ne révéle-t-il en rien à cet égard sa provenance barbare. Les signes du zodiaque que nous trouvons reproduits sur ses monuments, sont ceux qui nous sont familiers, et que nous connaissons par de nombreuses sculptures antiques [3], dont au moins les modèles datent de l'époque alexandrine [4]. Les fidèles de Mithra n'ont fait que s'approprier une invention tombée depuis longtemps dans le domaine public. Mais s'ils n'ont pas le mérite d'une création originale, ils ont certainement vulgarisé en Occident ces figures savantes des sphères astronomiques, en même temps qu'il répandaient dans les classes populaires et dans l'armée [5] le culte des douze constellations de l'écliptique [6].

En Germanie, la bande zodiacale est généralement placée au-dessus du Mithra tauroctone, et suit le bord cintré de la grotte [7], dont la voûte était regardée comme un symbole du firmament [8]. Ailleurs elle entoure entièrement la scène de l'immolation du taureau, et l'antre rocheux se transforme alors en une concavité sphérique [9]. Sur un monument de Bretagne

---

tés au symbolisme babylonien. — Nous pouvons d'autant mieux nous dispenser d'aborder ici cette question, qu'elle recevra une lumière toute nouvelle d'une monographie que prépare M. Boll de Munich sur l'histoire de la “ sphère barbare „.

1) Epping et Strassmaier, *Stimmen aus Maria Lach, Ergänzungsband*, XLIV, Fribourg, 1889, [observations astronomiques de l'époque arsacide], cf. Thiele, *op. cit.*, pp. 8, 12. — Sur les répresentations du zodiaque en Orient à une époque postérieure, cf. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, 661 sqq. — La littérature pehlvie donne les noms iraniens des douze signes du zodiaque, cf. Boundahish, II 2, (p. 11 West); Mînôkhard, VIII, 17, (p. 34, West) et Spiegel, *op. cit.*, II, p. 75.

2) Diodore, II, 30, § 7 : Τῶν θεῶν τούτων κυρίους εἶναί φασι δώδεκα τὸν ἀριθμόν, ὧν ἑκάστῳ μῆνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἓν προνέμουσι, etc.; Sextus Empir., *Adv. Astrol.*, 5 sqq.; cf. Philon, *De Nobil.* 5, (t. II, p. 441, M.) et *De Abrah.*, 15, (II. 12, M.) et le texte reproduit *supra*, p. 35, n. 1. — De même un auteur syriaque du vᵉ siècle, Isaac d'Antioche, nous dit, XI, 242 ss., (p. 217, Bickell) : *Medicina (Dei) sanavit populos ab aegritudine idolatriae, per illam sanati sunt Chaldaei ab adoratione signorum zodiaci.*

3) La liste des représentations antiques du zodiaque a été dressée par Gaedechens, *Der marmorne Himmelsglobus zu Arolsen*, Göttingen, 1862, *Anhang*, p. 33 sqq. On pourrait aujourd'hui compléter la série, cf. Thiele, *op. cit.*, p. 42 sqq. et *passim;* Helbig-Toutain, *Guide*, 347 (Artemis d'Ephèse); nº 558 (Buste de Commode) *Catal. somm. des marbres du Louvre*, 1833 (gaine de Carthage); Svoronos, *Bull. Corr. Hell.*, 1894, p. 164 ss. (monnaies); Reinach, *Pierres gravées*, pl. 69, 82, 86, 100, 127 (97), 129 et notre t. II, mon. 2, fig. 8.

4) Quoique les Grecs aient certainement figuré les signes du zodiaque depuis une époque beaucoup plus ancienne, les premières représentations conservées ne paraissent pas antérieures au Iᵉʳ siècle avant notre ère. Une amphore de Ruvo, où l'on voit Atlas portant un globe avec la bande zodiacale (Müller-Wieseler, t. II, pl. LXIV, n. 824), est sans doute restaurée (Furtwängler dans Roscher, t. I, p. 710). Les premières images du zodiaque dont on puisse fixer la date, paraissent être celles qui décorent les ménologes rustiques de la fin de la république et du commencement de l'empire. (CIL, I², p. 283, nᵒˢ XXIII *a* et *b*). Ces calendriers, aussi bien que l'Atlas Farnèse, etc., sont certainement inspirés par des modèles alexandrins, cf. Riegl, *Zur spätrömischen Ikonographie der Monate* (Arch. Epigr. Mitth., XIII, p. 9), 1890.

5) Von Domaszewski, *Die Thierbilder der Signa* (Arch. epigr. Mitth. XV), 1892, p. 183 ss. Cf. *Ibid.*, XVII, 1894, p. 34.

6) Porphyre, fr. *g* (t. II, p. 42, l. 15), cf. Malalas, fr. *b* (t. II, p. 69, l. 5). — Sur la persistance des images du zodiaque à l'époque chrétienne et les idées qui s'y rattachaient, cf. Piper, *Mythol. der christ. Kunst*, II, p. 381 sqq.; Kraus, *Realenc*, s. v. *Zodiacus*, t. II, p. 1011.

7) Mon. 246 *b*, 247 *b*, 248 *e*, 251 *d*, cf. 253 *b* (note), et 97, 5º.

8) Cf. ci-dessous ch. v, § 14.

9) Mon. 220, 267 *a*. Aux signes du zodiaque on substitue parfois une couronne de feuillage (laurier ?);

(mon. 273*d*), cette bande forme de même un cercle ou plutôt une ellipse ovoïde autour de Mithra naissant du rocher. Peut-être cette disposition doit-elle rappeler qu'à tout instant six des signes zodiacaux se trouvent au-dessus de la terre et six au-dessous [1]; peut-être y voyait-on simplement une allusion à la révolution que le soleil semble accomplir tous les ans en parcourant successivement les douze mansions célestes [2]. C'est en effet cet astre, sous la figure d'un jeune homme, qui est debout au milieu du zodiaque sur une mosaïque de Sentinum (mon. 298), de même que, s'avançant sur son quadrige, il est encadré par ce même zodiaque sur le monument d'Igel [3]. Nous avons vu plus haut (p. 80) que parfois aussi les signes du zodiaque étaient gravés sur le corps du Kronos léontocéphale entre les replis du serpent, emblème du cours du soleil.

Les nombreuses sculptures que nous venons d'énumérer, ne nous donnent encore qu'une idée incomplète de la fréquence de ces représentations sidérales. On avait l'habitude de les reproduire sur les parois des mithréums, comme le prouvent les fouilles d'Ostie, où cette décoration s'est conservée par exception dans la mosaïque des *podia* [4]. Ailleurs on les coulait en bronze, et ces appliques de métal rehaussaient la richesse de l'ornementation intérieure des temples (mon. 316*b*).

Ces signes sont partout disposés suivant leur suite naturelle [5], d'habitude de gauche à droite, en commençant par celui du Bélier, où le soleil entre à l'équinoxe du printemps [6]. En général on constate une tendance à les grouper suivant les saisons auxquelles ils correspondent [7]. Le culte des quatre époques de l'année se rattachait, nous l'avons fait observer, aux théories astronomiques des Chaldéens [8]. Il en est de même du culte des Mois, et il est probable que dans le mithriacisme comme dans le mazdéisme d'Orient [9], ceux-ci étaient adorés aussi bien que les douze constellations qui y présidaient. Toutefois on n'a découvert dans les *spelaea*, déblayés jusqu'à ce jour, aucune image de ces génies du temps [10],

---

mon. 161 *d*, 165 *a*, 176 *a*, 215 *a*, 221 *a*, 253 *l*. La signification en est obscure, peut-être est-elle purement décorative. Cf. deuxième partie, ch. V, la cérémonie d'initiation du *miles*.

1) Manilius III, 240: *Cum tamen in quocumque dies deducitur astro, Sex habeat supra terras sex signa sub illis*. Aratus, *Phaen.*, 553, ed. Maass et les passages cités par l'éditeur, cf. ci-dessus l'extrait reproduit p. 35, n. 1.

2) Cf. ci-dessus, p. 80.

3) Cf. ci-dessus, p. 96, n. 8. — Comparer aussi notre mon. 292. — Sur de nombreuses monnaies et pierres gravées, les signes du zodiaque sont de même disposées en exergue autour du champ; cf. Gaedechens et Reinach, *ll. cc.* — Un torse de Hélios, au Vatican, porte en sautoir une bande sur laquelle sont dessinés les signes du zodiaque (Raoul Rochette, *Monum. inédits*, pl. 46, 3. = Roscher, *Lexikon*, I, p. 2002).

4) Mon. 84 *d*, cf. p. 485. A Spolète, la même décoration avait probablement été exécutée à la fresque; cf. Mon. 97.

5) La seule exception serait le mon. 298 (Sentinum), mais il est probablement mal restauré.

6) Mon. 246 *b*, 247 *b*, 251 *d*, etc. — Le signe du verseau, semble être le premier sur le mon. 273 *d*, sans qu'on voie le motif de cette exception.

7) Les signes sont groupés ainsi trois par trois sur le torse d'Arles (mon. 281). A Ostie (mon. 84), on voit à gauche les signes du printemps et de l'été (Bélier-Vierge), à droite ceux de l'automne et de l'hiver (Balance-Poisson). — Les bandes circulaires (mon. 220, 267 *a*), se divisent de même en quatre quadrants: droit supérieur = printemps ; gauche supérieur = été ; gauche inférieur = automne ; droit inférieur = hiver.

8) Cf. *supra*, p. 92 ; Thiele, *Himmelsbilder*, p. 14.

9) Signes du zodiaque, Boundahish, c. 2, (p. 11 West), cf. Rapp, Z.D.M.G., XIX, p. 77 et *infra*, p. 120. Mois : Yasna, I, 8 (24) ; II, 8 (31) ; cf. Darmesteter, *Z. Av.*, t. I, p. 33 ss.

10) Stark (*Mithrassteine von Dormagen*, p. 20) a mis en rapport avec le nombre des mois celui des douze boules de pierre découvertes dans le mithréum de Dormagen (mon. 265 *f*, cf. *supra*, p. 68), mais cette explication n'en est pas une.

quoiqu'on en puisse signaler d'assez nombreuses dans l'art païen et chrétien de la fin de l'empire [1].

Il serait fastidieux et inutile d'examiner en détail chacun des signes du zodiaque et d'énumérer tous les monuments qui, en dehors des nôtres, en offrent une reproduction identique. Nous pouvons nous borner à observer en général que les types figurés sur nos bas-reliefs sont ceux que nous connaissons par une quantité de sculptures, monnaies et intailles romaines [2], et à noter seulement certains motifs plus rares ou qui offrent quelque particularité remarquable : Sur le torse d'Arles (mon. 281), les Gémeaux sont figurés par deux jeunes gens nus, dont l'un tient une lyre et l'autre un sceptre, sans doute Amphion et Zéthos [3]. — Les bas-reliefs d'Osterburken et de Heddernheim (mon. 246 *b*, 251 *d*) transforment la Vierge en une femme étendue sur le sol, le coude gauche appuyé sur un rocher ou un calathos, d'un côté elle est entièrement nue, de l'autre, elle a les jambes enveloppées dans un manteau; si la place qu'elle occupe ne la faisait reconnaître on la prendrait pour Tellus [4]. — Une femme d'apparence analogue, mais portant une balance, personnifie la constellation de ce nom sur le même bas-relief d'Osterburken, tandis qu'ailleurs (mon. 34, 220 *o*, 267 *a*, 281) c'est un jeune homme qui a l'instrument à la main. On a mis le premier type en relation avec celui de Dikè ou de l'Équité, si fréquent sur les monnaies impériales [5]. — Ce n'est point, comme de coutume, un Centaure, mais d'après la métamorphose proposée par Hipparque [6], un piéton tirant de l'arc, qui, sur la stèle de Housesteads (mon. 273 *d*) est l'emblème du Sagittaire. — Enfin, sur la même stèle, si le dessin en est exact, le Verseau serait doté, comme le capricorne, d'une queue de poisson.

Les images des planètes, comme celles des signes du zodiaque, se multiplièrent dans le monde ancien quand les théories astrologiques s'y répandirent. Les artistes ne durent pas s'imposer un grand effort d'imagination pour figurer ces astres. Les Grecs et les Romains, à l'imitation des Babyloniens [7], avaient identifié avec sept de leurs anciens dieux, les génies sidéraux, qu'ils avaient appris à adorer. Par suite, les peintres et les sculpteurs prêtèrent à ces étoiles les traits des vieilles divinités olympiques dont elles portaient les noms. C'est sous cette apparence qu'elles se montrent à nous sur les monuments les plus anciens

---

1) Cf. Strzygowski, *Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*, Berlin, 1888, p. 50 ss. — Sur une nouvelle mosaïque de Carthage, cf. Cagnat, *Mémoires soc. antiquaires de France*, t. LVII, 1898, p. 1 ss. Mosaïque de Nonnos à Trèves, *Antike Denkmäler*, t. I, 1886, pl. 47 sqq. Miniature du ms. *Vossianus* de Germanicus, cf. Thiele, *Himmelsbilder*, p. 139. Sur d'autres miniatures du moyen âge, cf. Piper, *Mythol. der christl. Kunst*, t. II, p. 379 s., 383 ss. — Voyez aussi Schenkl dans la *Festschrift für Otto Benndorf*, 1898, p. 29 ss.

2) Le catalogue des représentations de chacun des signes est dressé par Gaedechens, *op. cit.*, p. 54 ss. Thiele, *Himmelsbilder*, p. 64 ss. en parle avec quelque détail.

3) Les Gémeaux en Dioscures sont ordinaires (Gaedechens, p. 55), mais je ne les vois représentés nulle part comme les deux frères thébains, pas même sur le planisphère de Bianchini, quoiqu'en dise Thiele, p. 68.

4) Cf. *supra*, p. 98. Ératosth, *Castast.*, 9 (p. 12 Olivieri): Οἱ μὲν γὰρ αὐτήν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν, οἱ δὲ Ἶσιν, οἱ δὲ Ἀτάργατιν, οἱ δὲ Τύχην. Cf. Hygin. *Astr.*, 25; CIL, VII, 739.

5) Dieterich, *Abraxas*, p. 108 ss.; cf. Thiele, *op. cit.*, p. 71.

6) Thiele, p. 72. — Même type sur une plaque d'argent mentionnée par Gädechens, p. 44, nº 88.

7) Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, p. 134 sqq. — Cf. ci-dessous ch. V, § 8, le tableau de ces identifications.

qui nous soient parvenus, monuments dont aucun n'est antérieur au commencement de notre ére [1].

C'est aussi sous cet aspect qu'elles sont représentées en mosaïque dans le mithréum d'Ostie et à la fresque dans celui de Spolète. Dans le premier des deux temples [2], chacune de ces divinités est debout dans un encadrement noir figurant une sorte d'édicule. On voit successivement à gauche Diane (B) le front orné d'un croissant, tenant de la main droite une flèche et de l'autre un objet ovale, peu distinct, qui paraît être une patère — puis Mercure (C) avec un bâton court, le ῥάβδος d'Homère, la forme primitive du caducée, qui dans notre dessin lui est adjoint par une sorte d'anachronisme — ensuite Jupiter (D) avec le sceptre et le foudre. A droite, en face des figures précédentes, nous rencontrons Mars (G) casqué et cuirassé, saisissant de la main gauche sa lance, et appuyant la droite, sur son bouclier — Vénus (F), nue jusqu'à la ceinture, faisant flotter son voile autour de sa tête, — enfin un sixième personnage, dont les attributs ont disparu, mais qui ne peut être que Saturne (E) [3].

A Spolète [4], deux peintures ont seules subsisté. La première est celle d'un homme à barbe blanche, la tête recouverte d'un manteau vert, qui laisse sa poitrine à nu et s'enroule autour de ses hanches. Il tient de la main gauche une faucille (ἅρπη), de l'autre, un objet ovale très indistinct qui peut être une patère ou un fruit [5]. La seconde figure est celle d'un jeune homme, vêtu seulement d'un manteau rouge doublé de vert, attaché au cou et qui pend derrière le dos en ne recouvrant que le haut du torse. La main gauche a disparu, mais la droite tend une bourse. Malgré les dégradations qu'ont subies ces fresques, on ne peut hésiter à y reconnaître Saturne et Mercure [6].

Nous n'avons point conservé de sculptures nous montrant le groupe des dieux planétaires représentés en pied. Une rangée de sept formes humaines tout à fait indistinctes [7], ou sept niches ayant contenu des statuettes (inscr. 13), semblent cependant être les restes

---

1) Pétrone, *Satyricon*, 30, parle de *stellarum septem imagines pictas*. La plus ancienne représentation que nous en possédions paraît être une peinture de Pompéi (*Museo Borbonico*, t. XI, pl. III = Helbig, 1005 = Daremberg et Saglio, t. III, p. 172, fig. 2402). — Sur les images des planètes, cf. Lersch, *Der planetarische Götterkreis* (Jahrb. Ver. Alt. fr. Rheinl., t. IV, p. 147 sqq.), 1844; De Witte, *Les divinités des jours de la semaine* (Gaz. archéol. III, 1877, p. 50 ss., 77 ss.; V, 1879, p. 1 ss.); Sal. Reinach dans Daremberg et Saglio s. v. *Dies*, t. III, p. 171 ss.; Strzygowski, *Die Calenderbilder des Chronogr. v. J. 354*, 1888, p. 36 ss.; Haug, *Die Wochengöttersteine* (Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst, t. IX, p. 17 ss.), 1890; Thiele, *Himmelsbilder*, 1898, p. 130 ss., 140 ss. Dans l'art chrétien : Piper, *Mythol. christl. Kunst*, t. II, 1851, p. 220 ss.

2) Mon. 85 *d*, fig. 77, B-G. Nous reproduisons la description publiée dans nos *Notes sur un mithréum d'Ostie*, p. 12 ss.

3) Nous n'insisterons pas sur les analogies que ces mosaïques offrent avec d'autres monuments. Elles sont conformes aux types ordinaires (cf. de Witte, *l. c.*, p. 55 ss.; Haug, *l. c.*, p. 26 ss.). Comparer aussi la description que fait des dieux planétaires Priscillien, I, 15 s. (p. 15 s., ed. Schepss).

4) Mon. 97, 1°, 2°, fig. 91-92. Cf. mes *Notes*, p. 13.

5) Cf. Haug, p. 26, n° 1 : Saturne tient *ein Gefäss mit Früchten* ; n° 22 (p. 41) : *ein Obstbaumzweig*.

6) Comme fresques, on peut rapprocher de ces figures un Saturne du musée de Naples (Helbig, *Wandgemälde Campaniens*, n° 96). — Pour la forme de la bourse, le Mercure qui offre le plus de ressemblance est celui de la maison de Méléagre à Pompéi (Helbig, 362); pour la position et le costume, le n° LXIV, 9450 du musée de Naples (Helbig, 358).

7) Mon. 242 *b*, 3°. — Cf. le bas-relief d'Agram (mon. 221 *c*), où l'on voit Jupiter entre Mars et Mercure, et celui de Heddernheim (mon. 253 *l*), où se trouvent Mercure, Mars et Saturne [les trois dernières planètes suivant les Babyloniens, cf. *infra*, p. 114, n. 6]. Il sera question de ces représentations à propos de l'assemblée des dieux dans l'Olympe (ch. v, § 8).

de pareils monuments. Les auteurs de nos bas-reliefs se sont contentés de rappeler l'existence de ces divinités par de simples bustes, en s'inspirant d'ailleurs d'une pratique très fréquente dans l'art romain [1]. Ainsi sur un marbre de Bologne (mon. 106), le bord supérieur de la grotte est décoré des bustes de Sol radié, de Saturne barbu et sans doute voilé, de Vénus diadémée, de Jupiter Sérapis avec le calathos, d'Hermès coiffé du pétasos ailé, de Mars casqué, enfin de Luna le front surmonté d'un croissant.

L'ordre dans lequel ces dieux sont placés est ici celui des jours de la semaine auxquels ils président, mais il faut pour établir la concordance, lire cette ligne symbolique, non pas de gauche à droite, mais de droite à gauche. Cette disposition, inverse de celle qu'on attendrait [2], fait peut-être allusion au mouvement rétrograde des astres errants, qui a provoqué dans l'antiquité tant de commentaires [3]. Il est plus difficile de se rendre compte des principes dont s'est inspiré le mosaïste du mithréum d'Ostie [4]. Les planètes n'y sont point rangées d'après la succession des jours, elles ne le sont pas non plus suivant leur distance de la terre [5], et leur suite n'est pas davantage celle usitée à Babylone [6]. Comme les signes du zodiaque sont dessinés au-dessus d'elles sur la tablette des *podia*, il faut probablement chercher dans la position réciproque de ces étoiles quelque signification astrologique [7]. Mais les signes auxquels les six planètes sont associées, ne sont ni ceux qu'on leur attribuait comme domiciles, ni ceux où l'on plaçait leur exaltation [8]. Je serais donc tenté de croire qu'elles sont rapprochées des constellations où elles se trouvaient au moment de la construction du temple, en d'autres termes, que la décoration de la crypte rappelait la *genitura* du sanctuaire [9], si la symétrie de l'ensemble ne rendrait cette hypothèse difficilement acceptable.

1) La fresque de Pompéi citée p. 113, n. 1, figure déjà les planètes de la sorte. Voyez aussi le mon. 317.—Cf. Sal. Reinach, *l. c.*, p. 172; Haug, *l. c.*, n°s 8, 11 ss. et p. 45 (*weit überwiegend ist die Darstellung in Brustbildern oder Köpfen*); Thiele, *l. c.*, p. 130 s. 138.

2) Cf. Haug, p. 45: *Die Reihenfolge ist vorherrschend die von links nach rechts*, mais il y a plusieurs exceptions.

3) Ainsi Géminus, *Elem. astron.*, c. 12 (p. 136, éd. Manitius).

4) A Spolète, nous savons seulement que Mercure et Saturne se succédaient à gauche. L'ensemble de la composition, si elle était conservée, s'expliquerait sans doute comme à Ostie.

5) C'est la classification astronomique habituelle: Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne (Pline, *H. N.*, II, 22, § 84; Diod., II, 30; Ptol., *Tétrab.*, IV, 9, etc.).

6) Lune, Soleil Jupiter, Vénus, Saturne, Mars, Mercure, cf. Jensen, *Kosmologie*. p. 133.

7) Voici la disposition de ces figures :

Bélier.	Taureau.	Gémeaux.	Cancre.	Lion.	Vierge.
Lune.			Mercure.		Jupiter.
Mars.			Vénus.		Saturne.
Balance.	Scorpion.	Sagittaire.	Capricorne.	Verseau.	Poissons.

8) Firmic. Mat., *Mathes.*, II, 2 ss.; Sextus Empir., *Adv. Math.*, V, 34 (p. 734, Bekker); Proclus, *Comm. in Ptol. Tetrab.*, I, 22 (p. 58, ed. Allatius).

9) Cf. l'horoscope du roi Antiochus reproduit t. II, p. 188, fig. 8 et Puchstein, *Reise in Nord-Syrien*, p. 329, ss.— Les planètes sont souvent réunies aux signes du zodiaque sur des monuments astrologiques. On connait les monnaies frappées à Alexandrie la huitième année du règne d'Antonin le Pieux, qui ont été commentées au XVIIIe siècle par l'abbé Barthélemy (*Mém. Acad. Inscr.*, t. XLI, 1780, p. 501 ss., cf. Millin, *Galer. Mythol.*, pl. XXIX, 90; Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, p. 661 s., etc.) — Cf. en outre S. Reinach, *Pierres gravées*, 1895, pl. 127, n° 97; Thiele, *Himmelsbilder*, p. 138 s.

Nous avons déjà constaté que l'art mithriaque représente certaines divinités, comme le Ciel et les Éléments, tantôt sous une apparence humaine, tantôt par des symboles particuliers. Cette observation s'applique également aux planètes. On voit gravées dans le champ de certains bas-reliefs sept étoiles[1] ou, plus sommairement, sept croix à quatre ou à six branches[2], dont le sens n'a pas toujours été compris[3]. C'est le signe ordinaire pour désigner les astres et spécialement les planètes en astrologie, signe qui dans les manuscrits traitant de cette science est resté en usage jusqu'à la fin du moyen âge.

A ces emblèmes simples et clairs, d'autres plus compliqués se substituent parfois. Sur le bord supérieur cintré d'un bas-relief de Dacie (mon. 193*a*), à l'endroit même où, sur le marbre de Bologne, sont rangés les bustes des dieux planétaires, on aperçoit, sept fois répété, un groupe composé d'un large coutelas, d'un autel flamboyant, d'un bonnet phrygien supporté par un bâton et d'un arbre verdoyant. Ailleurs le même groupe se retrouve à la même place partiellement : il est formé soit de sept autels et sept couteaux plantés en terre (mon. 70), soit de sept arbres et sept autels[4]. Enfin les sept arbres et les sept autels se rencontrent isolément sur certains autres has-reliefs[5].

Aucun texte ne nous éclaire sur le sens allégorique de ces représentations, et nous ne pouvons donc prétendre l'expliquer avec une certitude parfaite. Toutefois, le chiffre de sept constamment répété, autorise à penser que ces symboles se rapportent aux planètes[6]. A première vue, on serait tenté de supposer que le couteau de sacrifice et l'autel flamboyant rappellent uniquement les immolations[7] et les libations accomplies en l'honneur de ces divinités stellaires. Mais dans cette hypothèse, quelle signification attribuer à la plante et au bonnet phrygien? Une autre interprétation s'impose, et d'après ce que nous savons déjà des croyances mithriaques nous serons amené à mettre les quatre objets en rapport avec les quatre éléments.

L'autel flamboyant s'explique alors sans peine comme représentant le feu. Nous l'avons déjà vu avec ce sens auprès du Kronos léontocéphale[8]. Il joue manifestement le même rôle sur un bas-relief de Mannheim, où il est juxtaposé au cratère et au serpent, c'est-à-dire à la terre et à l'eau[9], et peut-être est-ce avec la même intention que, troublant la disposition habituelle des figures sur un marbre de Transylvanie (mon. 163 *a*), on a placé côte à côte les

1) Mon. 13. Comparez les sept étoiles et le croissant qui ornent le manteau de Mithra, mon. 79, 82, 85; cf. *infra*, ch. v, § 12. — Sept étoiles sur la sphère céleste, mon. 253 *j* 3°, cf. *supra*, p. 89, n. 4.

2) Mon. 180 *a*, 253 *l*.

3) Cf. l'inscr. 587 et t. II, p. 304 note.

4) Mon. 13, 95, 135. — Actuellement le bas-relief n° 13 n'a que six autels à la partie supérieure, mais le coin gauche, qui est moderne, a été mal restauré.

5) Sept arbres (cyprès?) mon. 251 *d*, cf. 218. — Sept autels : Mon. 134 *b*, 142, 165 *c* 1° (?), 192 *b* 4°, 192*bis* *b* 6°, 221 *c* 1°, 244. — Sur le mon. 180 *b*, entre les autels on distingue des boutons saillants qui semblent être de simples ornements. — On trouve neuf autels sur les mon. 194 *a*, 195 [d'authenticité douteuse] et peut-être 253 *l*. On pourrait y voir une image du culte rendu aux planètes, aux étoiles fixes et à *Caelus*.

6) Zoega (*Abhandl.*, p. 173) a déjà exprimé cette opinion à propos de notre mon. 13 : *Die sieben Altäre am Eingang der Höhle scheinen den sieben Planeten geweiht, um so mehr als die beyden unter ihnen von cylindrischer Gestalt etwas grösser als die andern sind, und eine Beziehung zu den zwey grösseren Gestirnen verrathen, welche die beyden Enden dieser Denkmäler einzunehmen pflegen.*

7) Cf. le couteau dessiné dans le pavement à Ostie (*supra*, p. 63, n. 3., cf. p. 68) et *infra*, p. 119, n. 1.

8) Cf. *supra*, p. 80 s.

9) Mon. 244, cf. *supra*, p. 101 s. — Le cratère est peut-être aussi joint aux autels sur le mon. 165 *c* 1°.

autels, le serpent et le personnage d'Océanus. Une autre singularité d'un monument romain (mon. 13) est moins aisément intelligible. La rangée des autels s'y répète deux fois, l'une se trouvant au-dessus, l'autre au-dessous du Mithra tauroctone. Faut-il voir dans ce dédoublement une allusion aux feux supérieurs de l'éther et à ceux qui brûlent sur la terre [1]. Mais pourquoi se fut-on tenu alors des deux parts au nombre de sept [2] ? J'y reconnaîtrais plutôt une expression naïve de la révolution des planètes, qui tantôt apparaissent au-dessus de l'horizon et tantôt semblent se cacher sous notre monde. Leurs culminations supérieure et inférieure, leur position au μεσουράνημα et à l'ὑπόγειον forment un élément important des combinaisons astrologiques.

L'eau serait suivant notre interprétation représentée par le couteau de sacrifice, qui répand le sang des victimes et fait couler le liquide sacré sur la terre ainsi fécondée [3]. En effet, suivant les idées mazdéennes, „ le sang des animaux et des hommes „ est une des formes de l'élément aqueux [4]. Nous pouvons invoquer en faveur de notre opinion un bas-relief de Terni où l'on trouve associés aux autels et aux arbres, et par conséquent substitués aux couteaux, sept vases, multiplication du cratère, qui est l'emblème constant du principe humide [5]. De plus, sur un fragment découvert à Rome (mon. 85), le couteau est planté dans le sol à côté de l'image étendue d'une divinité fluviale [6], dont il est d'ordinaire un succédané, et dont ici il précise la valeur.

On reconnaîtra sans difficulté dans l'arbre un symbole de la terre dont il est né et qui le nourrit. Un bas-relief de Trèves (321) groupe avec le cratère aqueux et le lion igné une plante, et corrobore ainsi la vraisemblance de notre explication.

Seulement — et c'est ce qui rend notre hypothèse douteuse — on ne démêle pas quelle raison aurait conduit les fidèles de Mithra à représenter l'air par un bonnet phrygien planté sur un bâton [7]. Toutefois il est certain que cette coiffure jouait un grand rôle dans la légende de Mithra [8], et qu'on y attachait une signification mystique. On l'aperçoit sur le grand monument de Heddernheim derrière le taureau immolé, dressée sur une perche et entourée de rayons [9]. Un *pileus* de marbre, pareillement entouré de sept rayons de métal, paraît avoir été posé sur une colonnette dans un mithréum d'Ostie (mon. 83 *m*). Ce même *pileus*, cette fois sans rayons, surmonte la branche d'un pin sur un fragment découvert à Quadraro (mon. 85), et on le retrouve encore à plusieurs reprises sculpté seul sur des autels [10]. L'empereur Julien, qui écrivait à une époque où tous les mythes païens s'étaient

1) Sur la distinction des feux célestes et terrestres en Perse, voyez Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, 45 ss.; Clem. Rom., *Homil.*, IX, 6; Diog. Laert., *Prooem*, 6. — Cf. ci-dessus, p. 104, n. 6.

2) La même objection peut être faite à Zoega (*Abh.*, p. 173), qui met l'une des deux séries en rapport avec les planètes, l'autre, avec les étoiles fixes.

3) Cf. *infra*, ch. v, § 13.

4) Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 60; Yasna, XXXVIII, 5 [13], (t. I, p. 266, n. 13, cf. p. 268, Darmesteter).

5) Mon. 96. — Cf. *supra*, p. 101. Pour la forme du cratère, qui se rapproche de celle d'un *urceus*; cf. mon. 86, fig. 79, et mon 321, fig. 378.

6) Cf. ci-dessus, p. 98.

7) Nous reviendrons plus bas sur les diverses espèces d'arbres figurées sur nos monuments, cf. ch. v, § 11, § 13. Sur le bas-relief 123, fig. 115, je crois distinguer successivement sur une même ligne un bonnet phrygien (air), un serpent (terre), un cratère (eau) et un lion (feu).

8) Cf. ci-dessous, ch. v, § 11.

9) Mon. 251 *e* 19°, cf. mon. 228*bis* *c* (p. 495), 295, fig. 490 (p. 523), où les rayons sont assujettis dans le bonnet de Mithra (cf. *infra*, ch. v, § 14).

10) Mon. 225*e*, 248 *g*, 251 *s*, cf. 277 *b*.

mêlés et confondus, rapporte que Cybèle trouva le jeune Attis près des rives du Sangarius, et lui mit sur la tête un πῖλος semé d'étoiles, image du ciel visible[1]. Il est probable que quelque fable analogue se racontait de Mithra, le *deus pileatus*[2], et que dans les mystères on avait fait du bonnet phygien un emblème de l'éther et par extension de l'atmosphère.

Si, comme nous avons essayé de le prouver, le bonnet, l'arbre, le couteau et l'autel répondent à l'air, la terre, l'eau et le feu, ils n'expriment cependant pas la même idée que le groupe du lion, du cratère et du serpent, dont nous nous sommes occupés précédemment. Celui-ci marquait surtout la lutte des éléments, dont les actions contraires produisent tous les phénomènes de la nature. La septuple répétition des quatre premiers objets, semble devoir rendre l'idée que les planètes sont composées des mêmes corps primitifs que notre monde sublunaire. Cette opinion, dont la science moderne a démontré la justesse, serait très remarquable à une époque où les erreurs des Stoïciens sur la nature purement ignée des astres régnaient presque sans partage[3]. Elle se rattache à cette conception astrologique suivant laquelle les cieux, la terre et l'homme lui-même sont composés du mélange des mêmes substances primitives[4], dont les sympathies et les antipathies sans cesse variables déterminent tous les événements de l'univers. Ces théories chaldéennes s'étaient probablement combinées avec une croyance étrange, qui était répandue en Perse. Suivant les livres iraniens, certaines étoiles contiennent le germe des eaux, d'autres celui des terres, d'autres celui des plantes, d'autres enfin celui du bétail, et chacune favorise l'accroissement des corps qui sont censés avoir en elle leur cause productrice[5].

Il n'est pas étonnant que nous ne puissions pénétrer toutes les intentions des auteurs de nos sculptures. Les écrivains anciens nous parlent à peine du culte des planètes dans le mithriacisme et des idées qui s'y rattachaient. Origène nous a cependant conservé un passage de Celse[6] relatif à ces doctrines, qui laisse deviner quelle était leur importance dans la théologie des mystères. On y montrait, suivant ce philosophe, un symbole du passage des âmes à travers la sphère des planètes et celle des étoiles fixes. C'était une sorte d'échelle composée de sept portes et surmontée d'une huitième[7]. « La première de ces portes est de plomb, dit-il, la deuxième d'étain, la troisième d'airain, la quatrième de fer, la cinquième d'alliage monétaire, la sixième d'argent et la septième d'or. La première est assignée à Saturne, la lourdeur du plomb faisant allusion à la lenteur de cet astre ; la seconde est celle de Vénus, dont la nature est comparée à l'éclat et à la mollesse de l'étain ;

---

1) Julien Or. V, p. 165 B (τὸν ἀστερωτὸν πῖλον), cf. 171 A (κατάστικτον τοῖς ἄστροις τιάραν).

2) S[t] Augustin, t. II, p. 59, cf. p. 461. — Cf. *infra*, ch. v, § 12.

3) Cf. Zeller, *Phil. d. Griechen*, IV[3], p. 189 s. Même erreur chez Plotin, *Ibid.*, V[3], p. 566. — Sur les opinions des anciens philosophes, cf. Diels, *Doxographi*, p. 341 ss.; notez § 12 : Πλάτων ἐκ τοῦ πλείστου μέρους πυρίνους, μετέχοντας δὲ καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων.

4) Cf. notamment Rhétorius c. 3 : Περὶ τῆς τῶν ιβʹ ζῳδίων κράσεως (ed. Boll dans Olivieri, *Catal. codd. astrol. Florentin.*, 1898, p. 146); Julien de Laodicée, *ibid.*, p. 135, l. 32 : Ἥλιος τῇ τῶν δʹ στοιχείων φύσει ἀνακεκραμένος.

5) Avesta, Siroza 13, Yasht. XII, 29 ss. (t. II, p. 497, Darmesteter); cf. Mînôkhard, XLIX, 7 s. et les notes de West, p. 90 s. — Comparez la théorie des Sabéens : Dieu a créé les corps célestes « *und er hat sie zu Leitern dieser Welt eingesetzt. Sie sind die Väter und die Elementarstoffen sind die Mütter, und die Zusammensetzungen sind die Geburten* (Schahrastâni trad. Haarbrücker, t. II, p. 74, cf. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. I, 749 ss., t. II, p. 400, § 10 et p. 442).

6) Origène fr. *b*, (t. II, p. 31).

7) La correction des anciens éditeurs, ἑπτάπυλος pour ὑψίπυλος du *Vaticanus*, paraît certaine.

la troisième, celle de Jupiter, à cause de la résistance de l'airain dont elle est formée; la quatrième, celle de Mercure, parce que le fer, comme ce dieu, se prêtent à tous les travaux, au trafic et à de nombreux usages; la cinquième, celle de Mars, car elle est composée d'un alliage inégal et variable; la sixième, d'argent, appartient à la Lune, et la septième, d'or, au Soleil, astres dont ces métaux imitent la couleur. „

Quoique la description de Celse ne s'y applique qu'imparfaitement, on peut sans hésitation reconnaître le symbole dont il parle, dans les sept portes cintrées, dessinées au pied des figures des planètes dans le pavement du mithréum d'Ostie [1]. On récitait sans doute, dans l'espace ainsi délimité, les prières que la liturgie prescrivait en l'honneur de la divinité céleste à laquelle il était consacré (p. 63). Mais qu'elle qu'ait été la destination rituelle de ces portes simulées, leur présence fournit la confirmation du fait affirmé par Celse, et prouve par suite la créance que méritent les informations de cet auteur.

Nous avons déjà insisté dans un autre chapitre (p. 38 s.) sur l'intérêt qu'offre ce passage, pour la connaissance des doctrines mithriaques sur la préexistence de l'âme et la vie future. Nous nous bornerons donc à relever ici un autre fait qui découle de son contenu. C'est que les mystères perses admettaient cette relation spéciale de certains métaux avec certaines planètes, dont les alchimistes grecs nous entretiennent fréquemment. La conception de ce système remonte à l'ancien Orient et probablement à Babylone [2], et la raison première de ces rapprochements doit sans doute être cherchée dans la croyance que les métaux étaient produits dans le sein de la terre sous l'influence de certains astres. On les justifia plus tard par des considérations tirées de la couleur et des autres propriétés de ces corps minéraux, comme, au dire de Celse, le faisaient les prêtres de Mithra. Chose remarquable, la série des attributions auxquelles ceux-ci s'étaient arrêtés, s'écarte beaucoup de celles qui étaient courantes dans la science romaine [3]. Nous y voyons une preuve que leurs théories n'étaient point un emprunt récent à la sagesse vulgaire, mais l'expression d'une antique tradition Il est probable que la superstition des successeurs occidentaux des mages établissait de même une connexion entre les planètes et certaines pierres, auxquelles on attribuait des vertus merveilleuses [4].

Une conclusion ultérieure se dégage du texte de Celse : c'est que la division du temps en semaines était admise dans le mithriacisme [5]. L'ordre où les planètes sont énumérées

1) Mon. 84 (cf. p. 485), fig. 77. — Cf. Porph. fr. *a* (p. 40, l. 5) : Κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. Sur le sens de στοιχεῖα, cf. *supra*, p. 108. — Beaucoup plus douteux est le rapprochement qui a été fait (Dieffenbach, *Archiv. f. hess. Gesch.*, VI, 2, p. 243) entre le texte de Celse et l'échelle (?) à trois degrés qui décore le vase de Friedberg (mon. 248, fig. 240). — Comparer aussi les petites échelles de bronze trouvées dans les tombes en Germanie (mon. 323*bis*, fig. 492).

2) Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, 411 ss., 658 ss., 839 s.

3) Les attributions ordinaires sont : au Soleil l'or, à la Lune l'argent, à Mars le fer, à Saturne le plomb, à Mercure l'étain, à Vénus le cuivre ; cf. Berthelot, *Alchimistes grecs*, t. I, Introd., p. 76 à 85 et *Origines de l'alchimie*, 1885, p. 48 ss., 233, 276. Le seul texte où l'on retrouverait une corrélation analogue à celle établie dans les mystères, serait un fragment astrologique publié dans *Thaddaei Hagecii opuscula*, 1563, ch. v, que je ne connais que par une note de Lobeck, *Aglaophamus*, p. 936 *d*.

4) Cf. les passages de Pline, t. II, p. 32 et la note. Traité de Zoroastre Περὶ λίθων τιμίων *supra*, p. 32 (33), n. 4. — Sur l'attribution des pierres aux planètes, cf. l'extrait astrologique dans Ludwich, *Maximi et Ammonis reliquiae*, 1867, p. 121 ; Pseudo Callisthène, I, 4 ; Iulius Valerus, I, 3 ; Mythogr. Vatic., III, 8, 7, etc.

5) Cf. Lydus, *De mens.*, II, 4 (p. 21, Wünsch) : Οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πλανήτων ἐν ἑβδομάδι τὰς ἡμέρας ἀνέλαβον.

dans ce passage, comme celui suivant lequel elles sont rangées sur le marbre de Bologne (p. 114) est conforme à la succession des jours qui leur étaient consacrés. Il est très vraisemblable que durant chacun de ceux-ci, on invoquait spécialement, selon des rites traditionnels, l'astre qui lui donnait son nom [1]. Dans le bas-relief dont nous parlions, la série des bustes commence par celui du Soleil, non, comme c'est d'ordinaire le cas [2], par celui de Saturne et de même dans l'échelle mystique de Celse, la porte supérieure, composée d'or, est celle d'Hélios. Le *dies Solis* était évidemment le plus sacré de l'hebdomade pour les fidèles de Mithra et, comme les chrétiens [3], ils devaient sanctifier le dimanche et non pas le sabbat [4].

Le système qui divise le temps en groupes de sept jours placés chacun sous l'influence d'une des planètes, paraît avoir été imaginé à une époque très reculée en Babylonie [5]. Il se propagea de bonne heure, avec les autres doctrines astrologiques, dans l'Asie antérieure et en Égypte [6]. Mais il ne se répandit en Italie que depuis le commencement de notre ère [7]. Il n'est pas douteux que la diffusion des mystères iraniens ait eu une part considérable dans l'adoption générale par les païens de la semaine avec le dimanche comme jour férié [8]. Les noms que nous employons, sans plus y songer, pour les six autres, sont entrés dans l'usage en même temps que le mithriacisme conquérait des adeptes dans les provinces d'Occident, et il n'est point téméraire d'établir un rapport de causalité entre son triomphe et ce phénomène concomitant.

On peut difficilement mesurer l'action que l'adoration des planètes a exercée sur le culte mithriaque. Le nombre des degrés d'initiation avait été fixé à sept d'après celui de ces astres, et le chiffre de sept avait sans doute dans les rites une valeur apotélesmatique toute

---

1) Voyez l'oracle du „ prince des mages „ cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, V, 14, 1 [où il faut lire v. 3 : Ἠδὲ Κρόνον καὶ Ζῆν' ἠδ' ἑξείης Ἀφροδίτη]; cf. Maqrisî dans Chwolsohn, *Die Ssabier*, t. II, p. 611 : *Die Ssabier pflegten an einen jeden Planeten an einem bestimmten Tage Gebete zu richten, und glaubten dass eben jener Planet der Herr dieses Tages sei.* — C'est sans doute au culte mithriaque que fait allusion Priscillien, I, 15 (p. 14, Schepss): *Anathema sit qui Solem Lunam Iovem Martem Mercurium Venerem vel Saturnum omnemque militiam caeli* (IV, Reg. 17, 16), *quos sibi in caerimoniis sacrorum ritus et ignarus deo gentilium error adscivit, deos dixerit et qui eos, cum sint idola detestanda gehennae digna, veneratur.* Suit une longue réfutation de ce culte ou plutôt une série d'imprécations contre chaque planète.— Sur les immolations aux planètes, cf. *supra*, p. 115, n. 7. — Dans le val di Non, où le mithriacisme était très puissant (cf. Deuxième partie, ch. II), on a retrouvé six dédicaces *Lunae, Mercurio, Veneri, Marti, Iovi, Saturno* (CIL, V, 5051).

2) Cf. Haug, *Wochengöttersteine*, p. 45 *(den Anfang macht durchgängig Saturn)*; cf. p. 38.

3) Sur l'usage chrétien, cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 46 s, 218 ss. ; Kraus, *Realenc. Christl. Alt.*, s. v. *Sonntag*, t. II, 768.— Même dans les inscriptions chrétiennes, le dimanche continue à s'appeler ἡμέρα Ἡλίου ; cf. de Rossi, *Inscr. Christ.*, I, p. LXXI.

4) Le sabbat était observé non seulement par les Juifs mais, comme *dies Saturni*, par de nombreux païens notamment en Afrique : Tertull., *Apol.*, 16; *Ad nationes*, I, 13. — Cf. Schürer, *Gesch. des Jüdischen Volkes*, t. III³, p. 124.

5) Dion Cassius XXXVII, 19 ss., qui donne un motif astrologique de l'ordre des jours, en attribue à tort l'invention aux Égyptiens, qui n'en ont été que les propagateurs. — Cf. Plutarque, *Quaest. conviv.*, IV, 7 et Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* 1883, p 18 ss. — Sur l'origine de la semaine, S. Reinach, *l. c.*, p. 172; Haug, *Wochengöttersteine*, p. 22 sqq., cf. *supra*, p. 118, n. 5.

6) Haug, *l. c.*, p. 23 ; cf. Chwolsohn, *Die Ssabier*, t II, p 22, 172 ss.; Philon, *Vita Mosis*, II, 4 (II, 137) dit déjà : Τίς τὴν ἱερὰν ἑβδόμην οὐκ ἐκτετίμηκεν ἄνεσιν πόνων καὶ ῥαστώνην αὐτῷ... διδούς.

7) Le plus ancien texte, où un jour soit désigné par sa planète, est Tibulle, I, 3, 18 : *Saturnive sacram m tenuisse diem.* Dion, *l. c.*, nous dit que l'usage de la semaine s'est introduit à Rome peu avant son temp (οὐ πάλαι ποτὲ ἀρξάμενον); cf. De Witte, *l. c.*, 51 ss.; Haug, *l. c.*, p. 24 ss.

8) Cf. Burckardt, *Die Zeit Constantins*, p. 354; Duruy, *Hist. rom.*, t. VII, p. 53 s.

spéciale[1]. En général, ce chiffre était tenu pour sacré par les mystes du dieu perse[2], et il le devint bientôt aux yeux de tous les Romains[3] comme il l'avait été auparavant en Orient[4].

Mais la conséquence la plus grave que l'astrolatrie ait eue pour la religion iranienne, c'est qu'elle y introduisit une foule de rêveries fatalistes, étrangères au mazdéisme avestique. Les croyances sur le monde sidéral qui sont exposées dans les livres zends et pehlvis, diffèrent profondément des théories astrologiques d'Occident. Suivant les livres sacrés du parsisme, les constellations du zodiaque sont des génies bienfaisants créés par Ahura Mazda, mais les planètes au contraire, sans doute à cause de leur marche tortueuse, sont regardées comme des démons nuisibles, suppôts d'Ahriman[5], et l'histoire de l'univers commence par une lutte de ces étoiles perverses contre les autres[6]. Ce système dualiste n'a probablement pas été accepté généralement dans l'ouest de l'Iran[7], et les mages de Babylone ont adopté d'autres doctrines, qu'ils ont transmises au clergé des mystères. L'astrologie gréco-romaine considérait les planètes comme des astres tantôt favorables tantôt hostiles[8], et les sectateurs de Mithra ont non seulement partagé les erreurs de cette pseudo-science, mais contribué puissamment à la répandre dans l'empire. Déjà Antiochus de Commagène en même temps qu'il élevait des statues à Oromasdès, Mithra et Artagnès, y joignait son horoscope[9]. En Italie, un prêtre des mystères se proclame dans son épitaphe *studiosus astrologiae* (inscr. 192). Ces doctrines déterministes qui faisaient dépendre „ la terre, la mer et la vie transitoire des hommes „[10] des mouvements des astres réglés par un destin immuable, auraient dû aboutir logiquement à la négation de l'efficacité du culte, mais on se flattait d'échapper à cette conséquence en prétendant se concilier même les étoiles adverses par des prières et des sacrifices[11], et l'on soutenait que la Fortune, qui présidait aux révolutions des cieux et au sort des humains[12], se montrait toujours propice à celui qui l'adorait dévotement.

1) Eusèbe, *Praep. Evang.*, V, 14, § 1 : 'Οστάνης εἰπόντων ἐπήγαγεν· Καὶ σφόδρα καὶ καθ' ἕκαστον ἀεὶ θεὸν ἑπτάκι φωνεῖν.

2) Scholies de Platon, t. II, p. 54. — Comparer *infra* p. 123, n. 7. En joignant à ceux des planètes le ciel des étoiles fixes, on arrivait au total de huit. De là le caractère sacré de l'ogdoade (cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 219). Sur le manteau de Mithra, on voit sept étoiles plus un croissant (*infra*, ch. v, § 12). Cf. aussi le texte de Zénobius cité dans l'appendice de ce volume.

3) Lydus, *De mensibus*, II, 12 (p. 33 s. éd. Wünsch); Hermippus, *De astrologia*, 17 (p. 27, l. 26 s, Kroll); Nicomach. Gerasenus dans Photius, *Biblioth.* cod. 187, p. 144 *b*, ed. Bekker; cf. Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 1898, p. 78 s.

4) A Babylone : Schrader, *op. cit.*, p. 21. — A Alexandrie : Philon, *De opif. mundi*, c. 30 ss. (p 31 s., Cohn).

5) Boundahish, c. 2 (p. 11 s., West); Minôkhard, VIII, 17 s. (p. 34, West). Cf. sur l'astrologie dans le Grand Boundahish, *Rev. hist. relig.*, 1895, p. 218 ss., dans Firdousi, Spiegel, *op. cit.*, t. II, 193 s.

6) Boundahish, III, 25 (p. 19, West); Minôkhard, VIII, 17-21 (p. 34, West), XII, 7-10 (p. 36). — Allusion à cette lutte dans l'Avesta, cf. Darmesteter, *Z. Av.*, t. II, p. 408, n. 5 ; p. 411 ss.

7) Voyez les divergences des systèmes zervanistes à ce sujet dans Spiegel, *Eran. Alt.*, II, p. 179 et 185 s. Cf. *supra*, p. 8, n. 2.

8) Mars et Saturne passent en général pour nuisibles, Jupiter et Vénus pour favorables, le Soleil, la Lune et Mercure pour „ communs „ (cf. p. ex. Strzygowski, *Calenderbilder des Chronographen, v. 354*, p. 36), mais l'action de ces planètes variait suivant leur position, de sorte qu'aucun ne peut être dit foncièrement mauvais. Cf. Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, V, 29 s. (p. 733, Bekker); Julien de Laodicée dans le *Catal. codd. astr. Florent.*, p. 134 ss.

9) Mon. 2, fig. 8, cf. Inscr. n° 1.

10) Charax dans Malalas, t. II, p. 69, l. 4, et la note.

11) St Léon, t. II, p. 67, l. 8-10, cf. p. 68, l. 8.

12) Tyche et *Bonus Eventus* sont souvent joints aux planètes, cf. de Witte, *l. c.*, 1877, p. 55 et pl. 8, n° 5, 1879, pl. 2; Haug, *Wochengöttersteine*, nos 4, 27 et p. 52. — Sur le culte de la Fortune dans le mithriacisme, cf. *supra* p. 86, et *infra*, ch. v, § 9.

VII

Le Soleil et la Lune occupaient dans la religion chaldéenne un rang privilégié parmi les planètes[1], et les Perses les adoraient longtemps avant que le culte des autres astres eût pénétré de Babylone dans l'Iran[2]. Hérodote les cite au nombre des dieux auxquels ce peuple aurait sacrifié depuis ses origines[2], et, en effet, ils font partie du vieux panthéon aryen. Les Achéménides et leurs sujets avaient conservé pour eux une vénération particulière[3]. Les hommages que Darius et Xerxès rendirent en Grèce à Apollon et à Artémis[4], s'adressaient en réalité à Hvare et à Mâoñha, le couple mazdéen correspondant. Ces divinités lumineuses gardèrent, malgré leur nature matérielle, un rang respectable même parmi les abstractions de la théologie avestique[5].

Leur importance dans la religion mithriaque est éloquemment attestée par ce seul fait que leurs images ne font défaut sur presque aucun des bas-reliefs du dieu tauroctone[6]. Dans les morceaux de ronde bosse, il n'était guère possible de leur réserver une place, et l'on a donc été obligé de les supprimer comme les dadophores[7]; mais lorsque le groupe est surmonté d'un cintre de rochers, on ne manque pas d'y attacher les bustes du dieu et de la déesse[8]. Ceux-ci apparaissent aussi soit réunis, soit séparés, sur des autels, des piédestaux ou d'autres pièces du mobilier sacré[9]. Mais leur position normale est d'occuper les angles supérieurs des plaques sculptées, en dehors de la grotte où le taureau est immolé[10]. La voûte de l'antre figurant le ciel[11], cette position rappelle dans quelle région se meuvent les astres qui illuminent la surface de la terre. Toutefois quand la caverne n'est pas repré-

---

1) Diodore, II, 30, § 3 ss., § 7. — Cf. Jensen, *Kosmologie*, 101 ss.

2) Hérod., I, 131 (t. II, p. 16).

3) Hérod., I, 138, VII, 37; Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 3, 12; Quinte Curce, III, 3, 8; Nicol. Damasc., fr. 66, § 31 (F.H.G., III, 401) : Ἱερὰ πάτρια νύκτωρ ἐπιτελεῖν τῇ Σελήνῃ. Agatharchides de Samos, F.H.G., III, 197 : Βουθυτεῖν δὲ μέλλοντος ἐπὶ τῷ τοῦ Ἡλίου βωμῷ (sc. Xerxès). Hélios et Salene *(sic)* apparaissent sur les monnaies de Bactriane (Kanerkès, nos 1, 2, cf. p. 125 Gardner). Mao y est fréquente (*infra*, ch. v, § 8). — Cf. Rapp., Z.D.M.G , XIX, p. 77 et *infra*, p. 126, n. 4.

4) Lettre de Darius, B.C H., XIII (1889), p. 539 = Michel, *Recueil*, n° 33 (Magnésie): Φυτουργοὺς γὰρ ἱεροὺς Ἀπόλλωνος φόρον ἔπρασσες καὶ χώραν σκαπανεύειν βέβηλον ἐπέτασσες ἀγνοῶν ἐμῶν προγόνων εἰς τὸν θεὸν νοῦν, ὃς Πέρσαις εἶπε ... Hérodote, I, 97 : Sacrifice de Datis à l'Apollon délien. Les offrandes sont mentionnées dans les inventaires de Délos, B.C.H., VI (1882), p. 12; XIII (1889), p. 539, n. 3. — L'Artémis de Brauron et l'Apollon des Branchides furent transportés par Xerxès à Ecbatane : Pausanias, VIII, 46, 3, et la note de Frazer, t. IV, p. 429. — Duncker, *Gesch. Alt.*, VII^5, p. 116, a supposé que Xerxès honorait en Apollon le dieu victorieux Mithra, il est plus probable qu'il voyait simplement en lui le Soleil.

5) Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 66 ss.; de Harlez, *L'Avesta*, introd., p. C, ss.; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 404, 406 ss., 491 ss., 700 ss. et *passim*.

6) Les seules exceptions sont les mon. 65*bis*, 71, 137 *b*, *c*, 171, 244, 253 *b* (cf. la note), 282, 288. Suppl. 285 *b*, Pierre 1; mais on notera que plusieurs de ces monuments sont incomplètement connus.

7) Mon. 17, 28, 56, 82, etc.

8) Mon. 30 et note, 119, 158 note, 161 *d*.

9) Mon. 18 *b*; 55 *a*; 59; 71*bis* *b*; 97, 3°; 247 *c*; 253; Pierre, 6. — Buste colossal de Sol à Sarrebourg: mon. 273. — Cf. l'inscr. 2 : *Solem Soli invicto Mithrae* et *supra*, p. 63, n. 10.

10) Ils ne sont placés au milieu du registre supérieur que sur les rares bas-reliefs où les scènes accessoires sont nombreuses. Mon. 245 *c*, 251 *d*.

11) Cf. *infra*, ch. v, § 14.

sentée, ou simplement quand des motifs techniques ont rendu préférable cette disposition, les images des deux divinités sont placées à droite et à gauche de la tête du dieu tauroctone[1]. C'était un moyen pratique de remplir le champ du relief; peut-être faut-il y voir en même temps une allusion à la croyance mazdéenne que Mithra " marche entre le Soleil et la Lune[2]. "

Les deux figures se font pendant, et se répondent symétriquement[3], Sol étant toujours placé à gauche et Luna à droite[4]. Il n'est pas possible de découvrir le motif pour lequel a été adoptée une règle qui n'est suivie avec cette rigueur que sur nos bas-reliefs. D'ailleurs, en général, l'union et l'opposition des deux luminaires qui tour à tour éclairent le monde, ne sont marquées de cette manière abrégée que sur un petit nombre de monuments antiques[5], et ce motif paraît s'être répandu avec les cultes orientaux. Du moins en Afrique on voit les bustes de Sol et de Luna à gauche et à droite de celui de Baal-Saturne[6]. A l'époque chrétienne, l'habitude de représenter les astres du jour et de la nuit des deux côtés de la croix où le Christ expire[7], persiste jusqu'à la fin du moyen âge. On serait tenté de chercher dans cette composition, devenue traditionnelle, une influence directe de l'art mithriaque, d'autant plus qu'aux pieds de la croix rampe souvent un serpent[8].

Il serait oiseux de s'attacher à décrire toutes les menues variétés qu'offre la longue série des bas-reliefs que nous avons reproduits, mais on peut y distinguer deux catégories principales dont nous allons parler successivement.

La manière la plus commode et la plus fréquente de figurer Sol et Luna, c'est sous la forme de bustes ou même de simples têtes[9]. Ces bustes ou têtes se présentent généralement de face[10], plus rarement de trois quarts ou de profil[11], et dans ce dernier cas tandis qu'Hélios regarde toujours Mithra, Séléné est tournée tantôt également vers celui-ci, tantôt au contraire du côté opposé[12].

Ces figures sont travaillées avec un soin fort inégal. Quelquefois dépourvues de tout signe distinctif, elles feraient hésiter sur leur sexe même, et la place qu'elles occupent révèle seule

---

1) Mon. 8, 14, 38, 54, 93, 95, 100, 116, 141, 142, 156, 179, 180, 181, 191, 195, 196, 245 *b*, 251 *g*, 265 *b*, *c*. Sup. 273*ter*. — Sur un seul bas-relief (204), Sol est en dehors de la grotte et Luna à l'intérieur. Une fois aussi les deux divinités sont côte à côte à droite de Mithra (134). — Cf. *infra*, p. 124, n. 15.

2) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 405, n. 10 (Yasht, VI, 7).

3) La symétrie n'est rompue que dans de rares bas-reliefs danubiens : mon. 180, 214, 230; cf. note 12.

4) On ne peut citer qu'une seule exception certaine : mon. 283; cf. aussi 19 *f* et la Pierre gravée, nº 2.

5) Cf. Jahn, *Archäologische Beiträge*, 1847, p. 51 sqq.; Piper, *Mythol. der christ. Kunst*, 116 ss.

6) Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu*, 1894, p. 38 ss.

7) Piper, *op cit.*, t. II, p. 132 sqq.; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 434 sqq.; cf. Kraus, *Realencycl.*, s. v. *Sonne*, p. 766; Babelon, *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 27 sept. 1895, p. 415 ss.; Graeven, *Frühchristliche Elfenbeinwerke*, série I, 1898, nºˢ 1 et 42.

8) L'influence de l'art mithriaque sur cette représentation chrétienne est admise par Piper, *l. c.*, p. 123. — Dans le même ordre d'idées, je noterai que sur un sarcophage de Manosque on voit à droite le Soleil, à gauche la Lune et au milieu les douze apôtres, la tête de chacun étant surmontée d'une étoile (Leblant, *Sarcoph. de la Gaule*, 1880, p. 142, pl. L). Le chiffre de douze rappelle celui des signes du zodiaque.

9) Mon. 106, 119. — Sur le mon. 234, ils seraient même remplacés par une étoile et un croissant, mais le dessin est peut-être inexact. — Cf. Pierre, nº 2.

10) Mon. 7, 14, 16, 54, 85, 96, 111?, 141 sqq., 156, 157, 167, 191, 192, 193, etc.

11) Mon. 8, 13, 32?, 38, 44, 58, 93, 95, 100, 119, 135, 220.

12) Vers Mithra : mon. 8, 13, 32, 58, 95, 100, etc. — Vers la droite : mon. 29, 38, 93, 119, 135, 200, et les bas-reliefs cités p. 124, n. 6.

leur caractère [1]. Mais ces ébauches sommaires sont une exception. D'habitude on a cherché avec plus ou moins de succès à reproduire les types ordinaires des deux divinités sidérales, tels que la sculpture grecque les avait conçus et propagés. Sol est un jeune homme à longue chevelure bouclée, vêtu d'une chlamyde attachée sur l'épaule, portant une couronne radiée [2], ou du moins la tête entourée de rayons parfois accompagnés d'un nimbe [3]. Ces rayons, qui font rarement défaut [4], sont en quantité variable [5], mais on a choisi de préférence aux autres le nombre sacré de sept [6], auquel on semble avoir attaché une signification religieuse. Du moins dans la théologie des *Chaldaei*, le dieu solaire était désigné sous le nom mystique de ἑπτάκτις [7]. Parfois il tient, comme le *Sol invictus* des monnaies impériales, le fouet, emblème du quadrige qu'il mène [8], et le globe, symbole de sa domination universelle [9], ou bien il élève le bras droit, montrant, en signe de protection, la paume de la main ouverte [10]. Le buste lui-même repose quelquefois sur un nuage, maladroitement rendu [11], tel qu'on le rencontre dans les miniatures sous les dieux stellaires ou célestes [12].

L'attribut caractéristique de Luna est le croissant. Il est placé le plus souvent derrière ses épaules ou derrière sa tête, de façon que les cornes seules en soient visibles [13]; ailleurs il orne son front [14]; ailleurs encore, de dimensions plus grandes, il soutient le buste tout entier [15]. Exceptionnellement il est repété deux fois [16], ou bien au contraire il fait défaut [17], et la déesse ne se reconnaît alors qu'à sa ressemblance avec le type accoutumé de Séléné. C'est une

1) Ainsi mon. 134 *a*, 167, 172 *b*, 187 *b*, 214.

2) Mon. 38, 93, 100, 135?, 216, 235 *a*.

3) Sol nimbé et radié : mon. 7, 18 *b*, 29, 54, 66, 162, 193, 218, 241, Sup. 285. — Le nimbe se transforme en un diadème percé de trous, mon. 160, 248 *b* 1°. — Sur l'origine de ces attributs, cf. Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz*, Saint-Pétersbourg, 1895, p. 36 sqq.

4) Ils ne manquent guère que sur les bas-reliefs grossiers (*supra*, n. 1), en outre 191, 192, 203, 230, 265 *b*. — Cf. Ovide, *Fastes*, I, 335 : *Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum.*

5) Six rayons : mon. 156. — Neuf rayons : mon. 13, 45, 239 *a*, 241. — Onze (douze) rayons : mon. 279. — Parfois un rayon plus long que les autres se dirige vers Mithra (mon. 14, 16, 95, 234, 239), nous expliquerons plus bas (ch. v, § 12) le sens de ce détail.

6) Sept rayons : mon. 14, 16, 54, 59, 95, 96, 111, 162, 234, 283. cf. 83 *m*, 251 *e* 19°, 325, Suppl. 228*bis* *e*, et 295.

7) Julien fr. *c* (t. II, p. 20) et la note. — Les sept rayons se rencontrent du reste ailleurs que sur les monuments mithriaques, cf. p. ex. de Nolhac, *Le Virgile du Vatican* (Notices et Extraits des mss. t. XXXV), 1897, p. 741. « Dans le ciel est une belle tête du Soleil entourée d'une nimbe rose et de sept rayons rose et or. »

8) Mon. 18 *b*, 241, cf. *infra*, p. 124, n. 9.

9) Mon. 18 *b*, Pierre 6. — C'est là proprement une idée astrologique; cf. Julien de Laodicée dans Olivieri, *Catal. codd. astrol. gr. Florent.*, p. 135, l. 32 : Ἥλιος βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὢν γενεσιάρχης; et *supra*, p. 102, n. 2.

10) Ce geste est fréquemment prêté à Sol, notamment sur les monnaies portant la légende *Soli invicto comiti* (*Rev. hist. et litt. religieuses*, 1896, p. 445, n. 5). Sur la signification qu'on y attachait, voyez *Rev. instr. publ. en Belg.*, t. XII, 1898, p. 11, n. 3; et Thiele, *Himmelsbilder*, p. 135, fig. 58. — Cf. aussi mon. 247*bis*.

11) Il est bien visible sur le mon. 14, fig. 24. Ailleurs il est difficile de le distinguer du rocher.

12) Thiele, *Himmelsbilder*, p. 113.

13) Mon. 7, 14, 54, 58, 100, 111, 116, 135, 142, 191, 192, 193, 207, 220, 230, Suppl. 27*bis*. L'intention de transformer les extrémités du croissant en cornes apparait surtout mon. 59, 258 *b*. Les poètes donnent à la Lune l'épithète de δίκερως (*Anth. Pal.*, V, 123, 1) ou *bicornis*. (Hor. *Carm. saec.* 36, cf. *infra*, p. 126, n. 12). — Le croissant est terminé par deux étoiles, mon. 29.

14) Mon. 13, 16, 32, 247 *b*, 248 *b* 1°, 270 *b*, suppl. 94*bis*. Pierre 3.

15) Mon. 29, 33, 38, 57, 59, 283.

16) Mon. 239 *a*.

17) Il fait défaut, comme les rayons de Sol, mon. 134, 141, 172, 176 *b* 4°, 190, 191, etc.

jeune femme, le front surmonté d'une épaisse chevelure, qui est souvent relevée en chignon, parfois entourée d'un diadème ou d'une stéphané[1], parfois aussi à demi recouverte d'un voile[2]. Elle ne porte le plus souvent qu'une simple tunique, agrafée sur les épaules et retombant sur la poitrine. Rarement on place à sa gauche un fouet, comme pour Sol, ou bien on lui attache sur le dos le carquois d'Artémis[3]; enfin le grand monument de Carnuntum nous la montre surgissant d'une sorte de tube évasé[4], dont la signification n'est pas éclaircie.

Un bas-relief découvert sur l'Esquilin (mon. 16) offre une particularité qui est également inexpliquée : on y aperçoit, un peu au-dessous des bustes de Sol et de Luna, deux autres bustes plus petits, dont l'un est, ce semble, celui d'un jeune homme coiffé d'un bonnet phrygien, l'autre celui d'une femme à longue chevelure. La grossièreté du travail, qui n'a aucun fini, ne permet pas de préciser davantage[5].

Plus compliquées et par là même plus intéressantes sont les représentations où Hélios et Séléné apparaissent montés tous deux sur leurs chars[6]. A gauche, le dieu, vêtu d'une simple chlamyde flottant derrière son dos[7], la tête nimbée[8] ou couronnée de rayons, tenant d'une main les rênes et de l'autre un fouet, s'élève sur son quadrige[9] vers les hauteurs du ciel[10]. A droite, la déesse entourée d'un voile, que la rapidité de sa course enfle autour de son corps, un croissant sur le front ou derrière les épaules[11], saisissant, comme son compagnon, le fouet et les guides, descend sur son bige une pente rapide[12]. Le sol où ils se meuvent, est figuré par des rochers qui les cachent parfois en partie[13], soit parce que le firmament était d'après les vieilles croyances iraniennes conçu comme une voûte de pierre[14], soit plutôt parce que les astres étaient censés avoir pour demeures des grottes profondes, où ils se dérobaient aux regards des humains[15].

C'est donc l'apparition du Soleil sur l'horizon et la disparition simultanée de la Lune,

1) Mon. 7, 54, 59, 93, 135, 150.

2) Mon. 58, 100 (de profil), 215 *b* (de face).

3) Fouet : mon. 176 *b* 4°, 241. — Carquois : mon. suppl. 67*bis*.

4) Mon. 228*bis* *b*, fig 431; cf. *Arch.-epigr. Mitth. aus Oest-U.*. XVIII, 1895, p. 179.

5) Si les deux personnages étaient masculins, on pourrait songer à Hespéros et Phosphoros (cf. *infra*, p. 125) ou aux Dioscures (*supra*, p. 85, n. 8). — Le petit buste coiffé du bonnet phrygien du mon. 215 *b* 6° est un Mithra naissant.

6) Mon. 6, 31, 44, 70, 116, 170 *b*, 173 *e*, 192*bis*, 245 *c*, 246 *d*, 251, 267, Suppl. 74, 273*ter* *b*, cf. aussi 55 *a*, 71*bis* *b*, 235 *c* 3°, 274*bis*, Pierre n° 6. — Sur les mon. 245, 251, on a combiné avec la représentation du quadrige un épisode de la légende de Mithra et de Sol; cf. *infra*, ch. v, § 11 et spécialement le paragraphe sur l'ascension de Mithra.

7) Il est entièrement vêtu sur le mon. 31, cf. Zoega, *Abhandl.*, p. 169.

8) Mon. 246. — Cf. *supra*, p. 123, n. 3.

9) Son char n'a que deux chevaux sur les mon. 170 *b*, 192*bis*.

10) Sur le mon 70 et la Pierre n° 6, où le quadrige est par exception figuré de face, l'artiste a fait se cabrer les chevaux pour représenter cette ascension, cf. Thiele, *Himmelsbilder*, fig. 58 et p. 136.

11) Croissant derrière les épaules : mon. 44.

12) A Aquilée (mon 116), l'artiste a rendu la même opposition en inclinant le buste de Luna, qui regarde vers le bas.

13) Mon. 31 (cf Zoega, *Abhandl.*, p. 169), 44, 245, 246, 251.

14) Cf. *infra*, ch. v, § 11, ce qui est dit à propos de la naissance de Mithra.

15) Cf. *supra*, p. 56, n. 4, et Roscher *Lexikon*, s. v. *Helios*, col. 2013 et *Mondgöttin*, col. 3145. — C'est peut-être aussi pour ce motif qu'on a fréquemment placé les bustes de Sol et Luna dans la grotte (*supra*, p. 122, n. 1). Les deux chars n'y sont relégués qu'une fois (mon. 273*ter*). A Neuenheim (mon. 245 *b*, *c*), les bustes sont à l'intérieur, les chars à l'extérieur de la grotte. Cf. mon. 74 *b* (t. II, p. 484).

fuyant devant lui[1], que les sculpteurs ont voulu figurer, et, pour mieux faire saisir cette allégorie, ils ont parfois ajouté, auprès de chacune des deux divinités, des enfants portant des torches : ils représentent l'étoile du matin et celle du soir, Phosphoros et Hespéros, acolytes fréquents des astres du jour et de la nuit[2]. Le premier élevant son flambeau, court devant le quadrige d'Hélios[3], ou, tenant le caducée d'Hermès, il vole au-dessus du char et montre de la main à l'aurige la voie à suivre[4]. Hespéros au contraire, abaissant sa torche, précède l'attelage de Séléné, ou, placé derrière la déesse, il plonge renversé dans l'abîme[5].

Sur un bas-relief de la galerie Torlonia (mon. 8), on voit à côté du buste du Soleil un oiseau qui a été diversement interprété. Zoega, qui avait examiné la pierre, a reconnu en lui " un Phénix, symbole de l'éternité[6]. „ Une légende orientale et probablement mazdéenne, rapportée dans l'apocalypse de Baruch[7] paraît confirmer cette manière de voir. Elle raconte que le Phénix précède le char du Soleil durant sa course quotidienne, et, étendant les ailes, protège la terre contre les ardeurs excessives de l'astre qui l'échauffe, puis le soir, il replie ses ailes fatiguées, ou, si la chaleur brûlante en a consumé les plumes, il va se baigner dans l'Océan pour les faire repousser.

On se tromperait en supposant que la manière dont la sculpture mithriaque a figuré le lever du Soleil et le coucher de la Lune, soit uniquement inspirée des traditions de l'art gréco romain. Sans doute, les frontons du Parthénon et du temple de Jupiter Capitolin, où une réunion de dieux était pareillement encadrée par les représentations d'Hélios et Séléné conduisant leurs attelages, étaient des modèles assez célèbres pour provoquer l'imitation[8]. Mais au Capitole, les deux groupes, comme la symétrie le demande, sont opposés, et, au moins sous l'empire, on paraît ne les avoir regardés que comme un symbole de l'éternité[9], tandis que sur nos bas-reliefs, où ils personnifient un moment du jour, ils se dirigent

---

1) Sur trois monuments (173 *e*, 192*bis*, Suppl. 74 *b*), Luna marche à l'encontre du Soleil au lieu de se retirer devant lui. Zoega (*Abhandl.*, p. 17) veut voir dans cette opposition un symbole de la lutte entre la lumière et les ténèbres. Cette disposition est simplement imitée de celle qui était habituelle. Ce qui caractérise l'art mithriaque, c'est de l'avoir presque toujours modifié. Cf. *supra*, p. 122, n. 12, et *infra*, p. 128.

2) Notamment sur les sarcophages; cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. Hesperos, t. I, 2604 sqq.

3) Mon. 6 (où il porte deux flambeaux), 246 *d*, 292.— Zoega (*Abhandl.*, p. 170) a voulu reconnaître dans une scène du mon. suppl. 74 une lutte de Phosphoros et d'Hespéros. Je ne pense pas que tel en soit le sujet.

4) Mon. 235 *c*. — Je ne m'explique pas la confusion de Phosphoros et d'Hermès. Les astronomes grecs avaient reconnu que Phosphoros et Hesperos n'étaient qu'une même étoile, la planète Vénus (Roscher, *Lexikon*, t. I, p. 2603 s.), mais nulle part on ne les voit assimiler à Hermès.

5) Mon. 6, 246 *d*.

6) Pour de Hammer, l'oiseau est une cigogne, pour Visconti, un paon (cf. mon. 8, t. II, p. 195). Voyez Zoega, *Abhandlungen*, p. 175.

7) Sur cette apocalypse cf. *supra*, p. 44. — La légende est racontée c. 6 ss. Cf. l'introduction de James, p. LXV sqq. — Sur le Phénix, symbole solaire, et les fables qui s'y rattachent, cf. Thompson, *Glossary of Greek birds*, 1895, p. 183 ss.

8) Jahn, *Archaologische Beiträge*, 1847, p. 79, énumère une série de représentations analogues sur les sarcophages. Cf. Schulze, *Ueber die Giebelgruppe des Capitol. Jupiter* (Archäol. Zeitung, XXX), 1872, p. 7 et pl. 57; Roscher, *Lexikon*, s. v. *Helios*. t. I, 2009 et s. v. *Luna*, t II, 2157; Haug., *Die röm. Steindenkmäler des Antiquariums zu Mannheim*, 1877, n° 1. L'influence de ces représentations s'est exercée jusque dans l'Inde, cf. Moor, *Hindu Pantheon*, 1810, p. 37.

9) Jahn, *l. c.*, p. 90. " *So lange Tag und Nacht wechseln, so lange der unveränderliche Kreislauf der täglichen Weltordnung fortdauert, werden sie (die capitolinischen Gottheiten) herrschen, d. i. so lange die Welt besteht, ewig.* „

presque toujours dans le même sens. En représentant de la sorte ces divinités sidérales, les fidèles de Mithra se conformaient à la fois à une coutume occidentale et aux antiques croyances iraniennes. L'idée que le Soleil parcourt les espaces célestes sur un char exista de tout temps en Perse [1] et à Babylone [2] aussi bien qu'en Grèce, et remonte à une conception très répandue chez les peuples primitifs [3]. A l'aurige divin qui, chaque jour, mène ses coursiers rapides à travers le firmament, les Iraniens [4], comme les Sémites [5], sacrifiaient des chevaux de préférence à toute autre victime. Suivant Dion Chrysostome, les mages d'Asie Mineure comparaient dans leurs hymnes le gouvernement du monde par le dieu suprême à la conduite d'un char traîné par quatre coursiers, symboles des quatre éléments [6]. On peut affirmer que les mystes de Mithra attribuaient la même signification au quadrige de Sol [7], que l'on interprétait aussi comme un emblème des quatre saisons [8].

Il n'est pas douteux qu'il faille expliquer aussi par l'influence des mythes iraniens un détail plus spécial de nos représentations: le char de Luna y est fréquemment tiré par deux taureaux [9]. La poésie de l'âge d'Auguste représentait, comme ses modèles grecs, la Lune parcourant le ciel étoilé sur un bige traîné par des chevaux [10]. Ce n'est que depuis le deuxième siècle de notre ère, qu'on substitue à ceux-ci des taureaux d'une blancheur éclatante [11], et, à la fin de l'empire, cet attelage est habituellement prêté à la déesse dans les œuvres littéraires [12], comme dans les œuvres artistiques [13]. Les mythographes expliquent cette

---

1) Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 3, 12, nous parle d'un Ἡλίου ἅρμα λευκόν; dans l'Avesta, Mithra combat sur un char attelé de quatre chevaux blancs (Yasht X, 31, § 125 [t. II, p. 475 Darm.] et le même mythe se retrouve dans l'Inde (Spiegel, *Eran. Alterth.* II, p. 68 sqq.; Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 81 et 88). — Quinte-Curce III, 7 mentionne seulement un *equus solis*, ce qui rappelle la croyance que Khorshed " a un cheval de Drvâspa comme cheval de main "; cf. Darmesteter, *Z. A.*, t. II, p. 314.

2) Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, p. 109.

3) Roscher, *Lexikon*, t. I, p. 1999 et 2005. — Cf. aussi James dans son introduction à l'apocalypse de Baruch [cf. *supra*, p. 85, n. 8] p. LXIII.

4) Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 3, § 12 et § 24. Cf. *Anab.*, IV, 5, 35; Hérod., I, 216, § 4; Pausan. III, 20, 4; Philostr., *Vit. Apoll*,, I, 31, § 2; Ovide, *Fast.*, I, 385: *Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum, Ne detur celeri victima tarda deo.* De même dans Héliodore, X, 6, le roi Hydaspes acrifiant [cf. *infra*, p. 127, n. 1]: Ἡλίῳ τέθριππον λευκὸν ἐπῆγον, τῷ ταχυτάτῳ τῶν θεῶν, ὡς ἔοικε, τὸ τάχιστον καθοσιοῦντες. Cf. *supra*, p. 106, n. 3.

5) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e éd., 1894, p. 293.

6) Dion. Chrys., t. II, p. 60 sqq.

7) Martianus Capella, t. II, p. 24, v. 12, Malalas, fr. *b.*, t. II, p. 68 et la note p. 69, et p. 461.

8) Cf. Corippe, t. II, p. 70; Nonnus, *Dionys.*, XL, 379. Déjà dans Callimaque (*Hymn. Cerer.*, 122), on trouve cette interprétation à propos de Cérès.

9) Mon. 6 [restauré], 31, 173*e*, 246*c*, 267*a*. Peut-être aussi Suppl. 273*ter* *c*.

10) Roscher, *Selene und Verwandtes*, Leipzig, 1890, p. 37; *Lexikon*, s. v. *Mondgöttin*, col. 3141.

11) Le plus ancien texte qui les mentionne paraît être l'hymne à Apollon d'Aelius Dionysius, qui vivait sous Hadrien, v. 23: Ἀγεμονεύει λευκῶν ὑπὸ σύρμασι μόσχων.

12) Voici, sauf omission, la série complète des passages, que j'emprunte en partie à Roscher, *Selene*, p. 32, n. 129: Claudius dans Bährens, *Poet. minores*, t. III, p. 164, v. 15: *Luciferisque iugis concordes siste iuvencas.* Auson., *Epist.* V, 3: *Tertia fissipedes renovavit luna iuvencas.* XIX, 3: *Quatiebat Luna iuvencas.* Claudien, *Rapt. Pros.*, III, 403: *Quo Phaethon inrorat equos, quo Luna iuvencos*, et *Carm. min.*, XXVII, 60 (Birt): *Nitidos iuvencos Luna premit.* Prudence, *Contr. Symm.*, I, 361: *Nunc bigas frenare boves.* Fulgent Myth., *Prooem.*, I, *Luna bicornis Bullatum biiugis conscenderat aethera tauris.* Hymne magique à Séléné dans Abel, *Orphica*, p. 292, V, 3: Χαροποῖς ταύροισιν ἐφεζομένη βασιλεία Ἠελίου δρόμον ἶσον ἐν ἅρμασιν ἱππευούσα. Nonnus, *Dionys*, I, 222: Βόες αἰγλήεντες Σελήνης, VII, 247: Βοῶν ἐλάτειρα Σελήνη, cf. I, 333, 445; V, 72; XI, 186; XII, 5; XLVII, 283; XLVIII, 668. — D'après Malalas, *Chronogr.* X, p. 261, 6, Dindorf, Vespasien consacra à la Lune une stèle avec quatre taureaux. Cf. p. 127, n. 1 et 128, n. 2.

13) Cf. Lajard, *Bas-reliefs de Transylv.*, p. 100 = *Nouv Annales inst. archéol.*, t. II, p. 56 ss.; *Introduction*,

attribution en disant qu'on avait consacré l'animal agricole par excellence à l'astre qui, se mouvant le plus près de la terre, influe sur la croissance de la végétation [1]. Mais si l'on observe que le changement que nous signalions, est contemporain de la diffusion des cultes



Fig. 5. Fig. 6.

orientaux, on sera tenté d'établir un rapport de causalité entre ces deux faits simultanés. Beaucoup de monuments où Séléné est figurée sous cette apparence nouvelle, sont asiatiques, et l'on trouve notamment la déesse conduisant un bige de zébus sur les monnaies de Tarse (figg. 5-6), où apparaît aussi le groupe de Mithra tauroctone [2].

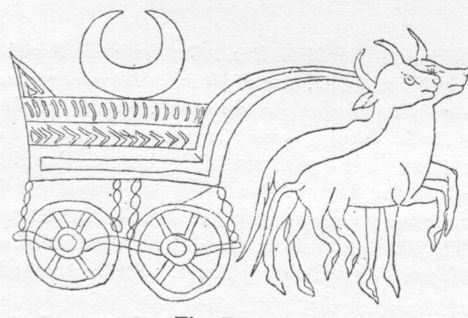


Fig. 7.

On découvre sans peine les motifs qui amenèrent les mystes du dieu perse à donner le taureau pour compagnon à Luna. Suivant la doctrine mazdéenne, la semence du taureau primitif, de laquelle doivent naître tous les animaux, est déposée dans la sphère de la Lune pour y être purifiée, et dans les écrits avestiques l'épithète ordinaire de Mâoñha est celle de *gaocithra* " contenant le germe du taureau " [3]. Porphyre fait allusion à cette croyance en rappelant que, pour les fidèles de Mithra, Séléné préside à la génération [4]. En Orient même, les miniatures des livres sacrés du parsisme, placent le croissant lunaire sur un chariot, que tire un couple de taureaux blancs (fig. 7) [5], et suivant une

pl. LXVII. Jahn, *Archäolog. Beiträge*, 1847, p. 57 et 87 ; *Annali dell Istituto*, 1881, pl. I (terre cuite de Paestum) ; Sallet, *Zeitschr. für Numism.*, XII, 1885, p. 369 (monnaie d'Olbè) ; Roscher, *Selene*, p. 32, n. 130, cf. *Lexikon* s. v. *Mondgöttin*, col. 3137, fig. 4 et 10 ; Thiele, *Himmelsbilder*, p. 137 s., fig. 59.

1) Schol. German., p. 200, ed. Breysig : *Quod humilior (luna) currat terris praesit, unde quidam bigam boum habere dicunt*, cf. Héliodor., *Aethiop.*, X, 6 [cf. *supra*, p. 126, n. 4] le roi Hydaspe sacrifie τῇ Σεληναίᾳ ξυνωρίδα βοῶν, διὰ τὸ περίγειον, ὡς ἔοικε, τῆς θεοῦ τοὺς γηπονίᾳ συνεργοὺς καθιεροῦντες. Mich. Glykas, *Annal.* I, p. 43, Bonn : Ἐφ' ἅρματος αὐτὴν καὶ δύο ταύρων καθίζουσιν ὡς κυκλοῦσαν τὸν κόσμον καὶ ἀροτριῶσαν καὶ σπείρουσαν, ὑγραίνουσάν τε καὶ θερμαίνουσαν.

2) Nous reproduisons d'après Lajard (*Bas-reliefs de Transylv.*, p. 115) deux monnaies de Tarse, l'une de Caracalla, l'autre de Gordien le Pieux conservées au cabinet des médailles. — Une monnaie de Gordien III portant le Mithra égorgeant le taureau est reproduite t. II, p. 190 (mon. 3).

3) Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, 70 ; Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 152 ss. — Cf. *infra*, ch. v, § 13.

4) Porphyre fr. *c* (t. II, p. 40) : Σελήνην οὖσαν γενέσεως προστάτιδα. Cf. Hermias, *Comm. in Platon, Phaedr.*, ed. Ast, 1810 : Τὴν σελήνην ἐπὶ ταύρων φερομένην διὰ τὸ πρόστατιν εἶναι τῆς γενέσεως, et Roscher, *Selene*, p. 62, n. 246. Cette explication est préférable à celle donnée par les auteurs cités n. 1.

5) Miniatures de la traduction guzératie de l'Artâ-Vîrâf. Nâmak (Paris, Fonds Anquetil, 14, f[os] 53[r] et 12 f. 47[v]), reproduites par Lajard, *Introduction*, pl. LXVII, n[os] 8 et 10.

légende qui s'était perpétuée dans la Perse du moyen âge, la nuit de la fête de Mithra, un bœuf de lumière avec des cornes d'or et des pieds d'argent, attelé au véhicule de la Lune[1], faisait au ciel une apparition fugitive, et la fortune favorisait celui qui réussissait à l'apercevoir. D'autre part, d'après les théories astrologiques le Taureau est le signe de l'exaltation de la lune, et selon l'opinion des Babyloniens cette planète y avait même son domicile[2]. Toutes ces considérations devaient donc engager les prêtres mithriaques à faire conduire par Séléné des taureaux plutôt que des chevaux, et s'ils ne sont pas les auteurs de cette innovation — ce qui ne peut être prouvé, — ils ont sans aucun doute contribué à assurer son succès.

C'est pareillement pour des raisons religieuses que les artistes mithriaques se sont attachés à figurer constamment le Soleil au moment de son lever. Les Perses croyaient que l'astre du jour, au moment où il dardait ses premiers rayons, frappait les démons qui dans les ténèbres avaient envahi la terre, et purifiait ainsi toute la création[3]. Aussi l'aurore était-elle le moment auquel on lui sacrifiait de préférence[4]. Le même usage rituel s'était conservé selon toute vraisemblance dans les mystères mithriaques[5], dont nous voyons les fidèles consacrer des offrandes au Soleil levant *(Orienti)*[6]. Les cultes orientaux vulgarisèrent cette coutume dans les provinces romaines[7]; elle était générale à la fin du paganisme[8], et au

---

1) Albîrûnî, *Chronology*, ed. Sachau, p. 212. — *The night of the 16th or Mihr-Rôz... On the same day the weaning of Frêdûn took place. It was the first day when he rode on the ox, in a night when the ox appears which drags the carriage of the moon. It is an ox of light with two golden horns and silver feet, which is visible for an hour an then disappears. The wish of him who looks at the ox, when it is visible, will be fulfilled at the same hour.* Ce passage d'Albîrûnî (973-1048 p., C.) fut reproduit au XIIIe siècle par Kazwini. Le texte de Kazwini commenté par de Hammer (*Mémoire*, p. 163), est publié et traduit par Lajard, *Bas-reliefs de Trans.*, p. 107 = *Nouv. ann. Inst. Archéol.*, II, p. 68. — L'apocalypse de Baruch, où nous avons signalé déjà des influences mazdéennes (p. 125, n. 7), exprime une croyance analogue c. 9 (p. 99, Bonwetsch) : *Der Mond ist gleich einer Frau, welche auf einem Wagen sitzt, und es sind Stiere den Wagen ziehend, vierzig Engel.* Le texte grec (ed. Rhodes James c. 9, p. 90) parle de βόες καὶ ἀμνοί.

2) Porph. fr. *c* (t. II, p. 40): Ὕψωμα σελήνης ὁ ταῦρος. Cf. Firmicus Maternus, *Math.*, II, 3: *Luna exaltatur in Tauri parte tertia... Babylonii haec signa in quibus exaltantur singuli, domus eorum esse voluerunt dicentes Saturni domicilium esse Libram... Lunae Taurum.* Cf. Sext. Emp., *Adv. math.*, V, 40, § 36. Proclus, *Paraphr. in Ptol. Tetrab.*, I, 22.

3) Yasht, VI, 1 ss. (t. II, p. 404, Darmesteter); cf. le passage du Grand Boundahish, traduit par Darmesteter, t. II, p. 314.

4) Hérod., VII, 54. Procope, *Bell. Pers.*, I, 3 (p. 19, 3, Bonn) : Εἶναι γὰρ αὐτοῖς (sc. μάγοις) νόμον τὰς τοῦ ἡλίου ἀνατολὰς προσκυνεῖν ἡμέρᾳ ἑκάστῃ, cf. Rapp, Z.D.M.G., XIX, p. 72, n. 11 ss. — Le Khorshed Nyayish se récite à l'aurore, à midi et au crépuscule, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 691.

5) Cf. Lucien fr. *d* (t. II, p. 23, l. 1) : Πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον ῥῆσιν ἐπιλέγων.

6) Inscr. 48*bis* : *Orienti*. L'*Oriens* n'est pas le Mithra naissant du rocher, mais le Soleil levant, comme le prouvent les monnaies impériales avec l'image du Soleil portant la légende *Oriens augusti* (ou *augustorum*); cf. Cohen., *Monnaies emp. rom.*, t. VIII, 1892, p. 410. — Cf. Lactance, *Divin Inst.*, II, 9, 5 (p. 143 Brandt) : *Oriens deo adcensetur quia ipse luminis fons et inlustrator est rerum et quod oriri nos faciat ad vitam sempiternam... sicut lux orientis est, in luce autem vitae ratio versatur, sic occidentis tenebrae sunt, in tenebris autem mors et interitus continetur.*

7) Cet usage existait non seulement en Perse, mais en Égypte (Plut., *de Isid. et Osir.*, c. 52; Apulée *Mét.*, XI, 20) et en Syrie (Tacite, *Hist.*, III, 24 ; cf. Hérodien, IV, 15, des Parthes). Voyez aussi Lucien, *Peregrinus*, 39 ; Philostrate, *Vit. Apoll.*, VI, 10, § 1 : Ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ ὁ Ἀπολλώνιος, ὥσπερ εἰώθει, θεραπεύσας τὸν Ἥλιον; cf. VII, 31, § 1.

8) Usener, *Götternamen*, p. 185, a réuni de nombreux passages. J'ajouterai encore les suivants : Tertull., *Apol.*, 16 : *Plerique vestrum... ad solis ortum labia vibratis;* cf. *Ad nationes*, I, 13. — Libanius, XII, 1 (p. 394

ve siècle S[t] Léon[1] se plaint encore que les chrétiens s'obstinent à se tourner vers le globe radieux, au moment où il apparaît sur l'horizon, et à s'incliner vers lui en signe d'adoration.

VIII

Au-dessus de la région du Soleil et de la Lune, au-dessus de celle des étoiles, s'étend suivant les conceptions mazdéennes la Lumière infinie *(Garôtmân)*, séjour des Immortels[2]. Une montagne immense, le Hara-berezaiti, où ceux-ci ont construit leurs demeures, s'élève jusqu'à cet empyrée[3]. Ces croyances naïves, analogues à celles dont s'était inspirée la poésie homérique, paraissent s'être conservées dans les mystères mithriaques. Elles s'y étaient sans doute combinées avec la conception chaldéenne du " ciel d'Anou ", où les divinités siègent dans une atmosphère toujours sereine et lumineuse[4]. Antiochus de Commagène nous parle du " trône céleste de Zeus-Oromasdès "[5], et l'assemblée des dieux dans l'Olympe est représentée sur plusieurs de nos bas-reliefs[6]. Elle occupe toujours le sommet de la plaque, et est placée de préférence au-dessus des signes du zodiaque ou des symboles des planètes[7], images des sphères superposées des cieux[8]. Immédiatement au-dessous se trouve la grotte où le taureau succombe, creusée dans les flancs de la montagne mystique[9].

Les divinités qui sont réunies dans ce conseil auguste, ou bien qui sont figurées isolément sur nos monuments, ont l'aspect extérieur de celles qui étaient adorées en Grèce. Ce sont des Zeus et des Héraklès, des Hermès et des Artémis, des Aphrodite et des Arès tout à fait helléniques qui s'offrent à nos regards. Mais cette apparence menteuse ne doit pas nous tromper. De même que Zeus, comme nous l'avons vu, remplace dans les mystères Ahura-Mazda, ou Héphaistos, le feu Atar[10], de même, la plupart de leurs compagnons sont en réalité originaires de la Perse aussi bien que Mithra, et ont suivi celui-ci dans ses pérégrinations Seulement par un procédé habituel aux anciens, on les a assimilés aux dieux honorés dans les pays où ils sont venus se fixer, et l'art, au lieu d'imaginer pour eux des types particuliers, s'est presque toujours contenté de les représenter sous leur caractère d'emprunt.

Reiske), dit de Julien : Αἵματι μὲν δεχόμενον ἀνίσχοντα ἥλιον, αἵματι παραπέμπων εἰς δύσιν. Philostr. *Heroic.*, XI, 2 : Προσήκει ἀνίσχοντι τῷ Ἡλίῳ εὔχεσθαι πῶλον αὐτῷ καταθύσαντας λευκόν τε καὶ ἄνετον (cf. *supra*, p. 126, n. 4).

1) S[t] Léon, fr *a*, l. 13 ss. (t. II, p. 67).

2) Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, 17 ss. ; Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. 22 ; II, p. 271, n. 97 et *passim.*

3) Boundahish, XII, 1 (p. 34, West) : *Albûrz* (= Hara berezaiti) *ever grew till the completion of eight hundred years, two hundred years up to the star station, two hundred years to the endless light* ; Yasht, X, 12 (50), (t. II, p. 456, Darm.) " Mithra à qui Ahura Mazda a construit une demeure sur le Hara berezaiti " cf. XII, 23 (II, p. 496).

4) Cf. Jensen, *Kosmologie*, p. 113 ; Maspero, *Hist. anc. peuples Orient*, t. I, p. 651.

5) Inscr., 1, l. 8 (I *a*, l. 40) : Πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους.

6) Mon. 221 *c* ; 235 *c* ; 242 *b* 3° ; 246 *c* ; 253 *l* ; S. 273[ter] 1°.

7) Au-dessus de la bande zodiacale, au sommet du ciel où monte Hélios, à Osterburken (246 *c*). Au-dessus des sept autels tenant lieu des planètes *(supra*, p. 115), à Agram (221 *c*) et à Heddernheim (253 *l*). A Sarrebourg (273[ter]), pour ne pas mettre le soleil et la lune à la même hauteur que l'Olympe, on les a relégués dans la grotte. Il en était probablement de même pour le mon. 242 *b* 3°.

8) Sur la théorie des sept ou plutôt des huit cieux cf. *supra*, p. 38 ss.

9) La seule exception est le marbre de Virunum (mon. 233 *c*), où l'assemblée occupe la partie supérieure d'un des côtés.

10) Cf. *supra*, p. 91 et p. 98.

Nous aurons donc à établir quelle est la véritable identité de chacun d'eux, et cette tâche ne laisse pas de présenter quelque difficulté. En dehors de Mithra et d'Oromasdès, nos inscriptions ne mentionnent le nom iranien que d'une couple d'autres divinités : Arimanius (Añgra-Mainyu) et Artagnès (Verethraghna)[1]. Pour le reste, l'épigraphie est aussi peu orientale que l'archéologie figurée. A défaut de témoignages directs et positifs, nous n'en sommes cependant pas réduits à chercher dans le panthéon mazdéen l'être dont la nature paraît se rapprocher le plus de chacun de ceux qui ont été adorés dans les mystères sous un pseudonýme. Une série d'indications plus ou moins précises viennent nous guider dans ces tentatives de rapprochement, et si elles ne donnent pas toujours à nos parallèles une certitude absolue, elles nous permettent souvent d'y atteindre un degré de probabilité suffisant.

Les planètes, dont nous connaissons les noms perses, sémitiques, grecs et romains, paraissent devoir nous fournir les éléments d'une suite d'identifications. Mais ce moyen est loin d'être infaillible, car le même dieu iranien pourra être confondu en vertu de son caractère primitif avec tel dieu occidental, en tant qu'astre, avec tel autre. Verethraghna dans le langage astronomique répond à Mars, quoiqu'autrement il soit régulièrement considéré comme l'Hercule mazdéen[2]. Des indices plus sûrs nous sont fournis par les auteurs grecs et orientaux. Venant à parler de quelque divinité étrangère, les uns traduisent parfois son nom perse par un équivalent hellénique, les autres inversement rendent son nom hellénique par un équivalent perse. De plus, les monnaies des rois qui ont régné sur la Bactriane au Ier siècle de notre ère, portent des légendes iraniennes, qui accompagnent des types divins empruntés à l'art alexandrin, et malgré l'éloignement de ce pays reculé, ces inscriptious monétaires pourront créer une présomption sérieuse en faveur de l'interprétation qu'elles appuient.

Enfin, même si les textes se bornent à mentionner quelque dieu adoré par les mages, sans ajouter aucune explication, ce seul fait peut prouver que le culte du dieu en question était répandu hors de son pays d'origine, et rendre ainsi plus probable sa persistance dans le mithriacisme. C'est ainsi que le calendrier usité en Cappadoce, nous montre que de nombreuses divinités invoquées dans l'Avesta, étaient honorées dans cette contrée depuis une époque fort reculée.

Nous allons d'abord réunir en tableaux toutes ces données éparses afin de pouvoir plus commodément nous y référer dans la suite de ces recherches.

Dieux perses nommés par les auteurs grecs.

1. Ἀναδάτ(ης) [gén. Ἀναδάτου] : Περσικός δαιμών honoré dans le Pont suivant Strabon, XI, 8, 3, (512 C.). Le nom perse de ce dieu est incertain. On a lu au lieu d' Ἀναδάτου (si l'on peut en croire l'édition de Kramer, c'est la seule leçon des mss.) Ἀμανδάτου, qui serait identique à Ameretât [cf. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 154, n. 3 et 156 ; sur Ameretât cf. *infra*, n° 16]. — Supprimer le mot dans Strabon comme le propose M. Th. Reinach (*Mithridate Eupator*, p. 245, n. 2) est un moyen un peu radical de sortir d'embarras.

2. Ἀναῖτις, Ἀναεῖτις = Anâhita. Assimilée à Artémis (Ἄρτεμις περσική, Pausan. VII, 6, 6; Eckhel, *Doctr. numm.*, III, 104; *Bull. Corr. hell.*, XI, 95. — Ἄρτεμις Περσία, Diod. V, 77;

1) Cf. l'index, t. II, p. 534. Cautès et Cautopatès ne sont probablement pas des mots d'origine perse. Cf. *infra*, ch. v, §.

2) Cf. *infra*, ch. v, § 9. De même Anahita = Vénus et Minerve, cf. *ibidem*.

Plut., *Lucull.*, 24. — *Diana Persica*, Tacit. *Ann.* III, 62), à Aphrodite (Hérod. I, 131 [cf. t. II, p. 17]; Bérose dans Clém. Alex., *Protrept.*, I, 5: Ἀφροδίτης Ταναΐδος [*sic* mss.]; Agathias, II, 24; Jamblique dans Photius, *Bibl.* 94, p. 75ᵇ; Hésych. s v. Περσιθέα) et aussi à Athéna (Plut. *Artax.*, 3 : Θεὰ πολεμικὴ ἣν Ἀθηνᾶν ἄν τις εἰκάσειεν, cf. Hoffmann, *Auszüge*, p. 136). En Lydie elle fut confondue avec la *Magna Mater* (cf. Pauly-Wissowa, s. v. Anaïtis, t. I, p. 2030.)

3. Ἀρειμάνιος ou Ἀρειμάνης [Agathias, Suid. ; Ἀρειμανής Hésych.] = Añgra-Mainyu. Identifié à Hadès (Aristot. fr. 8, dans Diog. Laert., *Prooem.* 6 : Τῷ κακῷ δαίμονι ὄνομά ἐστι, Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος; Hésychius: Ἀρειμανής· ὁ Ἅιδης παρὰ Πέρσαις; cf. Plutarque, *infra*, t. II, p. 34, l. 2, τὸν Ἅιδην). — Plut., *l. c.* l. 33, l'appelle δαίμονα, et le dit semblable σκότῳ ἢ ἀγνοίᾳ, Eudème dans Damasc., *De princ.*, § 125ᵦ (t. I, 322, Ruelle) : Δαίμονα κακόν ἢ σκότος, Théod. Mops., ap. Phot. *cod.* 81 : Σατανᾶς.

4. Ἀρτάγνης-Ἡρακλῆς-Ἄρης est mentionné dans l'inscription du Nemrud-Dagh (t. II, p. 90, l. 3). Ἀρτάγνης = Verethraghna. (Sur les transformations du nom. cf. Puchstein, *Reise in Nord-Syrien*, p. 288, n. 1; Hübschmann, *l. c.* [nº 29]; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 559, n. 1.)

5. Δεύας· τοὺς κακοὺς θεοὺς μάγοι, Hésychius, d'après la correction de de Lagarde, (*Abhandlungen*, p. 148; les mss. ont ἀκάκους). On reconnaît immédiatement le mot *daêva*, *dêv* des textes iraniens.

6. Ζαρῆτις· Ἄρτεμις Πέρσαι, Hésych. On a considéré ce nom comme un adjectif dérivé de Ἄζαρα [Ζάρα?], où, suivant Strabon, XVI, 744 C; cf. XI, 527 C, se trouvait un temple d'Artémis [Anâhita]. Cf. cependant Windischmann, *Anâhita*, p. 25 (109) et de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 157.

7. Ζουρούαν [Ζουρουάμ mss.] = Zrvan. Photius, *Bibl.* 81, dit en résumant Théodore de Mopsueste : Ζ. ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει ὃν καὶ Τύχην καλεῖ. Sᵗ Basile, *l. c.* ci-dessus, p. 10, n. 3 : Ζαρουᾶν ἀρχηγόν τοῦ γένους (*sc.* des maguséens). — Cf. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 149 et *supra*, p. 19 ss.

8. Μίθρας identifié à Ἥλιος ἀνίκητος, *Sol invictus*, à Ἀπόλλων Ἥλιος Ἑρμῆς (t. II, p. 90, n. 3), à Ἥφαιστος (p. 98, n. 6), au Feu (p. 104, n. 3). — Cf. l'index.

9. Σάνδης est nommé par Agathias, II, 24 (p. 221, 8 Dind.) comme un dieu perse à côté de Bel et d'Anaïtis et est identifié à Héraklès. De Lagarde, *Abhandl.*, p. 264, cherche à démontrer par l'intermédiaire du nom de mois cappadocien Σόνδαρα (cf. p. 132, nº XII), que Σ. n'est autre que Speñta-Armaiti. Mais cette divinité paraît bien être sémitique, comme Bel, ou plutôt cilicienne; cf. Nonnus, *Dionys.*, XXXIV, 192 ; Steph. Byz. s v. Ἄδανα; Ammien Marc., XIV, 8, 3 et les passages cités par de Lagarde.

10. Ὠμανός, περσικὸς δαίμων honoré en Asie Mineure suivant Strabon, XI, 512 C, XV, 733 C. On a reconnu depuis longtemps dans ce nom une altération de Vohu-Manô (cf. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 156; Windischmann, *Anâhita*, p. 36 [120]). Il est étrange de trouver ce génie associé par Strabon à Anâhita (cf. Darmesteter, *Avesta*, t. II, p. 366). — Vohu-Manô « Bonne-Pensée », le premier des Amshaspands, est traduit exactement dans Plutarque (t. II, p 34) par θεὸς εὐνοίας. — Nous le retrouverons plus bas parmi les mois cappadociens (nº XI).

11. Ὠρομάσδης [peut-être à l'origine Αὐρομάσδης; cf. de Lagarde, *Abhandl.*, p. 150] : Inscr., nº 1 ; Plut., *Ad princ. erud.*, 3, p. 780 C [*e corr.*]; *De anim. procreatione in Tim.*, 27, p. 1026 B., *Vita Alex.*, 30; Diog. Laert., *Prooem*, 8 ; Damasc., *De princip.*, § 125ᵇⁱˢ (p. 322, Ruelle). — Ὠρομάζης : Ps. Platon, I *Alcibiad.*, 122 A. ; Plut., *Artax.*, 29; cf. *De Isid. et Os.*, 46 (t. II, p. 33, l. 4; p. 34, l. 8); Porph., *De. Vit. Pyth.*, 41. — Ὠρομάγδης dans Stobée, XI, 33 (p. 443, Hense) est sans doute une faute de copiste — Agathias, II, 24, donne Ὁρμισδάτην — Ὠ. = Ahura-Mazda. Il est régulièrement assimilé à Ζεύς [Inscription nº 1 t. II, p. 89, l. 8 et 90, l. 3 ; Hérodote, I, 131 ; Aristote, dans Diog. Laërce, *Prooem.*, 8 et une foule d'autres auteurs emploient simplement Ζεύς lorsqu'ils parlent d'Ahura-Mazda. Il est en effet le dieu suprême (Stobée, *l. c.* : Τοῦ μεγίστου θεοῦ ὃν Ὠρομάγδην καλοῦσιν, etc.). Cf. Rapp., Z.D.M.G., XIX, p. 475.

Nous savons (t. II, p. 6) que le Calendrier Perse avait été introduit de très bonne heure en Cappadoce. Comme il est probable que les dieux ou les génies auxquels les mois étaient consacrés, étaient spécialement invoqués durant ceux-ci aussi bien en Asie Mineure que dans l'Iran, nous donnons ici la liste de ces douze mois cappadociens avec le nom avestique de la divinité dont le leur est dérivé. Nous ne reproduisons qu'une partie des nombreuses variantes qu'offrent les manuscrits [cf. Benfey Stern, p. 79; de Lagarde, p. 258], les copistes ayant estropié ces mots étrangers de cent façons, mais nous signalons parfois entre crochets la véritable forme, telle que l'a reconstituée de Lagarde. — Sur le calendrier perse, dont nous indiquons la correspondance avec celui de la Cappadoce, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 33 sqq.

I. Ἀρτανα [*Αραρτανα], consacré aux Fravashis [*Fravarti] = *Fravardîn* (commence le 21 mars).
II. Ἀρταεστιν [*Αρταα‌ιστιν], consacré à Asha-Vahishta [*Areta-Vahista] = *Ardibahisht* (commence le 20 avril).
III. Ἀραιοτατα, Ἀρατατα, consacré à Haurvatât = *Khordâd* (commence le 20 mai).
IV. Τιριξ, Τειρει, consacré à Tishtrya = *Tîr* (commence le 19 juin).
V. Ἀμαρτοτα Ἀμαρπατα [*Ἀμαρτοτα], consacré à Ameretât = *Murdâd* (commence le 19 juillet).
VI. Ξανθριορη, Ξανθυρι consacré à Khshathra-Vairya = *Shahrêvar* (commence le 18 août).
VII. Μιθρι, consacré à Mithra = *Mihr* (commence le 17 septembre).
VIII. Ἀπομεναμα [*Ἀπομεναπα] consacré à Apâm-Napât [non Apô] = *Abân* (commence le 17 octobre).
IX. Ἀθρα, consacré à Atar = *Adar* (commence le 16 novembre).
X. Δαθουσα, Τεθουσια, consacré à Dathush = *Dai* (commence le 16 décembre).
XI. Ὡσμονια, Ὀστμανα [*Ὡομανία], consacré à Vohu-Manô = *Bahman* (commence le 15 janvier).
XII. Σονδαρα, consacré à Speñta-Armaiti = *Asfandârmad* (commence le 14 février).

De ces divinités des mois, dont le culte était pratiqué en Cappadoce longtemps avant l'époque romaine, aucun n'est identifié dans nos sources avec un dieu grec, mais les auteurs nomment ou du moins mentionnent un certain nombre d'entre eux. Nous réunissons ici ces indications :

12. Les Fravashis « les âmes divines et immortelles ». Ménandre Protecteur raconte (p. 374, 15, éd. Niebuhr), qu'en 585 le roi de Perse Chosroès Ier célébra pendant 10 jours τὴν ἑορτὴν Φουρδίγαν καλουμένην, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ νεκυία. Ce sont les Farvardagân, fêtés à la fin de l'année pendant les jours complémentaires (du 10 au 20 mars), cf. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 161 et Darmesteter, *Avesta*, t. II, p. 503. Le culte des ancêtres et même celui du génie des vivants est attesté par plusieurs passages d'auteurs grecs (cf. Rapp, Z.D.M.G., XIX, p. 68 sq. et XX, p. 37 ss.). Ceux-ci traduisent Fravashi par δαίμων.

13. Asha-Vahista « la vertu parfaite ». Dans le système avestique, le deuxième Amshaspand. C'est lui que Plutarque semble désigner, t. II, p. 34, l. 10, comme le θεὸς ἀληθείας.

14. Haurvatât. Le cinquième Amshaspand dans l'Avesta. Son nom signifie proprement ὁλότης « totalité, intégrité ». Plutarque, *ibid.*, l'explique par θεὸς πλούτου.

15. Tishtrya « le chef des étoiles. » Plutarque, t. II, p. 35, n. 1, l'assimile à Σείριος; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, 426, n. 99.

16. Ameretât « l'Immortalité » ; le sixième Amshaspand. Sur l'interprétation de Plutarque, τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός, cf. t. II, p. 36, n. 6, et p. 458.

17. Khshathra-Vairya « la royauté qui fait le désir [de Dieu], » le troisième Amshaspand = dans Plutarque, θεός εὐνομίας.

18. Apâm-Napât « génie à la fois igné et aqueux ». L'équivalent du Poseidon grec, cf. *supra*, p. 98 ss., 105 ss.

19. Atar = génie du Feu. Les grecs l'appellent simplement τὸ πῦρ (cf. les passages cités.

par Rapp., Z.D.M.G., XIX, 74, et *supra*, p. 103). Seul Xénophon, *Cyrop.* I, 6, 1; VII, 5, 57, en fait une Ἑστία.

20. Dathush. « Le Créateur », épithète d'Ahura-Mazda.

21. Vohu-Manô = cf. *supra* Ὠμανός, n° 10.

22. Speñta-Armaiti. La « Pensée Bienfaisante » = suivant Plutarque, le θεὸς σοφίας. C'est aussi une déesse de la Terre, cf. *infra*, ch. v, § 9.

Dieux perses nommés par les auteurs arméniens.

La liste des dieux perses qui sont nommés dans les auteurs arméniens, a été dressée par de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 292 sqq. Une publication récente nous a permis de compléter et contrôler ses indications. Dans la première partie de son *Armenische Grammatik* (Leipzig, 1895), M. Hübschmann a fait le dépouillement de tous les mots d'origine iranienne qui se rencontrent dans les textes en vieil arménien. Nous nous bornons à renvoyer à cet excellent répertoire plutôt que de citer de seconde main les passages d'auteurs auxquels il se réfère. — Sur le culte de ces dieux perses en Arménie, cf. Gelzer, *Sitzber. Ges. Wiss. Leipsig*, 1896, p. 100 sqq.

23. Anahit = Anâhita (Hübschmann, p. 18, n° 5, cf. Gelzer, p. 111 ss.). Dans la version arménienne du Pseudo-Callisthène, Anahit rend Ἥρα (p. 36*b* 13, 52*a* 12, éd. Müller). Par contre, le traducteur grec d'Agathange identifie Anahit à Ἄρτεμις (éd. de Lagarde, p. 137 *s. v.*).

24. Aramazd = Ahura-Mazda (Hübschmann, p. 24, n° 21; cf. Gelzer, p. 102). Il répond toujours au Ζεύς grec. — On trouve aussi la forme Ormizd importée sous les Sassanides (Hübschmann, p. 62, n° 139).

25. Arhmn = Añgra-Mainyu, Ahriman (Hübschmann, p. 26, n° 25). — Aucun des passages arméniens où ce nom figure, n'existe dans une version grecque.

26. Mihr = Mithra (Hübschmann, p. 53, n° 115 et les passages reproduits *supra*, t. II, p. 4 sqq.). Le traducteur d'Agathange l'identifie à Ἥφαιστος, cf. t. II, p. 4, n. 3.

27. Spandaramet = Speñta-Armaiti (Hübschmann, p. 73, n° 169; cf. Gelzer, 103). La Bible arménienne rend une fois (II Macch., 6, 7), Διόνυσος par Spandaramet, mais Thomas Artsruni en fait la divinité de la Terre et Sandaramet, qui doit être une autre forme du même mot, a un sens analogue = Γῆ κάτω ou ἄδυτον; l'adjectif *Sandarametakan* = καταχθόνιος ou χθόνιος. — Cf. Hübschmann, *l. c.* et de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 265, et *Purim*, p. 42.

28. Douteux : Tiur = Tîr, peut-être identifié à Hermès ὁ γραμματεύς (cf. de Lagarde, *Abh.*, p. 294; Agathange, p. 138-139 et Gelzer, p. 109). Un certain nombre de noms usités en arménien sont dérivés de celui du dieu perse (cf. Hübschmann, p. 88, n° 209).

29. Vahagn = Verethraghna (Hübschmann, p. 75, n° 176. — Cf. de Lagarde, p. 293, et Gelzer, p. 104). Il est considéré régulièrement comme synonyme de Ἡρακλῆς, aussi bien dans la version de la Bible (II Maccab., IV, 19) que dans Agathange, Fauste de Byzance, Moïse de Khoren, etc.

30. Zrvan (Hübschmann, p. 42, n° 75). Moïse de Khoren (= Mar Abas de Nisibis), traduit ainsi le nom de Κρόνος (= Χρόνος), cf. Vetter, *Festgruss an Rud. von Roth.*, 1893, p. 83. Eznik rend ce mot en arménien par *bakht* = τύχη et par *parh* = (perse *farr*), δόξα, cf. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 149, n. 5; et *supra*, p. 20, n. 6.

On peut ajouter :

31. Ushnasp = Gushnasp « le feu sacré des guerriers », Hübschmann, p. 85, n° 99.

32. Enfin un certain nombre de noms portés en Arménie sont composés avec Atr = Atar, le feu (Hübschmann, p. 23, n° 19); Par = Hvarenô (Hübschmann, p. 89, n° 212 sq.), etc. Mais Nanê = Ναναία, que cite encore de Lagarde, *Abh.*, p. 295, n'est pas une déesse perse mais sémitique (Hoffmann, *Anszüge*, p. 130 ss.), et son Wahêwahê (*ibid.*), n'est autre que Vahagn [n° 29] (cf. Hübschmann, p. 76, et de Lagarde lui-même dans son Agathange, p. 147, s. v. Οὐαυήιος).

Dieux perses nommés dans les textes syriaques.

Au point de vue qui nous occupe, la littérature syriaque n'a pas la même importance que les précédentes. Les noms de dieux iraniens ne s'y rencontrent guère que dans les actes des martyrs perses, et sont par conséquent empruntés à la religion de l'époque Sassanide, comme le prouve d'ailleurs leur forme elle-même. D'autre part, aucun texte ne nous fournit ici, comme en Arménie, leur équivalent grec. Les divinités mazdéennes et helléniques étaient également étrangères au pays où ces écrits ont été rédigés; elles ne réussirent jamais à supplanter dans ces contrées leurs rivales sémitiques. L'énumération qui suit, et qui est peut-être incomplète, pourra cependant n'être point inutile.

33. Ahura-Mazda ܗܘܪܡܝܙܕ « Hôrmizd », *Acta Martyr. orient.*, éd. Assemani, I, p. 228; *Acta Martyrum*, éd. Bedjan, t. II, p. 577 et 592 = Nöldeke, *Festgruss an R. von Roth*, 1893, p. 35 et 37; Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten*, 1880, p. 63; Théodore bar Khouni dans Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, 1898, p. 111 s.; et les lexicographes, cf. Payne Smith, *s. v.*, t. I, p. 999. — ܗܘܪܡܝܙܕ comme planète = Jupiter, cf. Pseudo-Callisthène, éd. Budge [cf. t. II, p. 37], p. 9. — Le nom d'Ahura-Mazda a été lu récemment sur une inscription araméenne d'Arabissos en Cappadoce, cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. III, 1899, p. 70.

34. Anâhita ܐܢܗܝܕ « Anahîd », la planète Vénus, Budge, *l. c.*; comme nom de personne, Bedjan, *Act. mart.*, II, p. 583 ss. = Nöldeke, *l. c.*, p. 34. — ܢܗܝܬ « Nahît », Assemani, *l. c.*, I, p. 288, ܒܗܝܟܠܐ ܕܢܗܝܬ ܐܠܗܬܐ ܕܦܪܣܝܐ (dans un temple de Nahîd, divinité des Perses [à Astachara près de Persépolis]). ܢܗܝܪ [ܢܗܝܕ] « Nahîd », *Biblioth. Orient.*, I, p. 188; cf. Payne Smith, *s. v.*, t. II, col. 2295.

35. Añgra-Mainyu, ܐܗܪܡܢ « Ahriman » identifié à Sa'tan (Bedjan, t. II, p. 577 = Nöldeke, *l. c.*, p. 36; Hoffmann, *l. c.*, p. 64, n. 557; Théodore bar Khouni, *l. c.*, p. 111 s.; Lexicogr., cf. Payne Smith, t. I, p. 47). — ܗܪܡܢ « Harman », Assemani, *l. c.*, I, p. 228; Land, *Anecd. Syriac.*, I, app. 6.

36. Dêv(s) ܕܝܘܐ « Daivê », nommés avec Ahriman dans Hoffmann, *l. c.*, p. 64. Le mot ܕܝܘܐ est ordinaire en syriaque pour dire « démon ».

37. Mithra, cf t. II, p. 2, p. 37 ss.

38. Speñta-Armaiti, ܐܣܦܢܕܪܡܝܕ « Isfandarmêdh » se rencontre comme nom d'homme dans une inscription magique, Z.D.M.G., IX, 470 = Hoffmann, *l. c.*, p. 128.

39. Tishtrya, ܬܝܪ « Tîr », nom perse de la planète Mercure, dans Budge, *l. c.*, p. 9.

40. Verethraghna, ܘܗܪܡ « Wahrâm », nom de la planète Mars, Budge, *l. c.*, p. 9; cf. Payne Smith, *s. v.*, ܒܗܪܡ, t. I, p. 459. — Sinon on ne trouve ce mot ou la forme plus ancienne ܘܪܗܪܢ « Warahrân » que comme nom d'homme, cf. Nöldeke, *Tabari*, 1879, p. 46, n. 3; Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 361.

41. Zrvan, ܙܪܘܢ « Z(u)rwan ». Bedjan, *l. c.*, p. 577 et 592 = Nöldeke, *Festgruss*, p. 35 et 37; Théodore bar Khouni, *l. c.*, p. 111.

De plus les actes d'Adhurhormizd et d'Anahedh et les scholies de Théodore bar Khouni mentionnent un certain nombre de noms de divinités perses, qui n'ont pu être identifiés.

42. ܐܫܘܩܪ, ܦܪܫܘܩܪ, ܙܪܘܩܪ, « Ashôqar (?), Frashôqar (?), Zarôqar ». Bedjan, *l. c.*, p. 577 = Nöldeke, p. 35, n. 10. D'après Théodore bar Khouni (p. 111), ces trois noms, avec celui de Zervan, étaient donnés aux quatre éléments [ܐܣܛܘܟܣܐ = στοιχεῖα].

43. ܟܘܫܝܙܓ ou ܟܘܫܙܝܓ « Khwashizag (?) », mère d'Ormuzd, épouse de Zervan. Bedjan, p. 592 = Nöldeke, p. 37, n. 10.

44. La déesse ܒܝܕܘܟܬ « Bedukht » = Aphrodite, que l'on a considérée comme iranienne, est sémitique d'après Hoffmann, *Auszüge*, p. 128. Son nom = ܒܠܬܝ ܕܟܘܟܒܬ, Βήλθις ἡ κόρη.

Noms des planètes.

		Chaldée[1]	Syrie[2]	Arménie[3]	Grèce	Perse[4]
		—	—	—	—	—
45.	Lune	Sîn	Sahro	Lusin	Σελήνη	Mâh (Maoñha)
46.	Mercure	Nabu	Nebo	Pailacu	Ἑρμῆς	Tîr (Tishtrya)
47.	Vénus	Ishtar	Balti	Lusaber	Ἀφροδίτη	Anâhîd (Anâhita)
48.	Soleil	Shamash	Shamsho	Aregakn	Ἥλιος	Khorshêd (Hvare Khshaêtem)
49.	Mars	Nirgal	Nerig ou Arès	Hrat	Ἄρης	Vâhrâm (Verethraghna)
50.	Jupiter	Marduk	Bel	Lusntag	Ζεύς	Aûharmazd (Ahura-Mazda)
51.	Saturne	Ninib	Kevân	Erevak	Κρόνος	Kêvân

Dieux perses nommés sur les monnaies de Bactriane.

Voyez pour la bibliographie notre t. II, p. 185 sqq. Avant Marc Aurel Stein, M. Hoffmann s'était occupé de cette série de légendes monétaires dans ses *Auszüge*, p. 144 sqq Ses identifications ont été discutées par Gardner, p. LX ss.

52. Αθρο = Atar de l'Avesta. (M. Aurel Stein, p. 4). — D'ordinaire : Divinité barbue, vêtue d'un chiton et d'un himation, tenant de la main droite une guirlande, de la gauche des pincettes (Gardner, p. 130, 132, 153, 156). Sur les monnaies d'or de Hooerkès (Gardner, p. 136) : Αθορο. Personnage barbu tenant de la main droite un marteau, de la gauche des pincettes ou tenailles; des flammes naissent de ses épaules. — C'est donc une transformation du type d'Héphaistos.

53. Αϸαιχϸο[5] = Asha-Vahishta (Stein, p. 11). Personnage imberbe, diadémé, un nimbe radié autour de la tête, il avance la main droite en levant deux doigts, la gauche est appuyée sur la hanche [6].

54. Αρδοχϸο ou Δοχϸο. Peut-être Ashi-Vañuhi (*Arti Vañuhi), la déesse de la Fortune (Hoffmann, p. 147, Stein, p. 11). Figure féminine nimbée, portant un *modius*, vêtue d'un chiton et d'un himation et tenant une corne d'abondance (Gardner, p. 130). — Déesse assise de face sur un trône, sous ses pieds un tabouret ; elle tient une guirlande et une corne d'abondance (*Ibid.*, 133). — Déesse à droite en costume grec ; tient dans chaque main une corne d'abondance (*Ibid.*, 137, cf. 154, 156). Cette divinité se rapproche donc de Tychè.

55. Δροοασπο. Ce nom avait été lu d'abord Αροοασπο, puis Λροοασπο, et identifié à Aurvât-açpa, le dieu « aux chevaux rapides », c'est-à-dire Apâm-Napât (Hoffmann, p. 150 ; Stein, p. 4). Mais M. Darmesteter (*Avesta*, t. II, p. 432) a proposé de corriger Δροοασπο = Drvâspa « celle qui tient les chevaux en santé ». Cette légende n'apparaît que sur une seule monnaie (Gardner, p. 130) : Divinité barbue à droite, diadémée, vêtue d'une tunique à manches, tient dans la main droite une guirlande ; à côté de lui un cheval sellé, trottant à droite.

1) Jensen. *Kosmologie der Babylonier*, p. 100 sqq. — Le nom n'est pas celui de l'astre, mais celui du dieu qui y préside.

2) Payne Smith, ss. vv. ܣܗܪܐ, ܢܒܘ, ܒܠܬܝ, ܫܡܫܐ, ܢܪܝܓ, ܐܪܝܣ, ܒܠ, ܟܐܘܢ et de plus Budge, *Alexander the Great* [cf. t. II, p. 37], p. 9.

3) Hübschmann, *Armenische Grammatik* [*supra*, p. 133], p. 265, n° 41. Ces noms n'ont donc rien de commun avec ceux usités en Perse.

4) Cf. le Boundahish, V, 1. C'est, je pense, la plus ancienne énumération des planètes dans les livres iraniens. — Le mot pehlvi est accompagné de son équivalent zend. Le dernier nom est dérivé du nom babylonien Kaimanu; cf. Jensen, *op. cit.*, p. 112 note.

5) Nous rendons par un σ retourné (ϸ) le son *sh* que M. Stein a démontré être figuré sur les monnaies par une sorte de P.

6) M. Darmesteter a oublié ce dieu dans sa liste des divinités iraniennes qui apparaissent sur les monnaies de Bactriane. C'est donc un second Amshaspand qui y est mentionné.

56. Μαο ou Μαοο (Mah, Maho) = Mâoñha (Stein, p. 3; cf. Hoffmann, p. 145, n. 5). Divinité mâle, à gauche, diadémée, vêtue d'un chiton et d'un himation; un croissant derrière les épaules, elle avance la main droite et tient dans la main gauche un long sceptre d'où pend une banderole; à sa ceinture, un sabre (Gardner, p 130; cf. 133, 139, 154. — P. 155, n° 153, confusion avec Αρδοχρο ?). — Quoique la Lune soit en Bactriane, comme dans l'Avesta, un dieu et non une déesse, on trouve cependant une fois (Gardner, p. 129, pl. XXVI, 1) une figure toute semblable avec la légende Σαληνη.

57. Μιορο etc. Cf. t. II, p. 185 sqq.

58 Οαδο = Vâta, dieu du Vent (Stein, p. 4). Dieu barbu (?) courant vers la gauche, les cheveux épars, il tient dans les deux mains les bouts de son vêtement qui flotte autour de lui (Gardner, p. 135). Cf. Darmesteter, t III, LXXXVIII, n. 1, et *supra*, p. 97, fig 4.

59. Οανινδο non pas l'étoile Vanañt (Hoffmann, p. 149), mais Vanaiñti (uparatât) « la (supériorité) destructive ou victorieuse » (Stein, p. 6; cf. Darmesteter, *Avesta*, t. II, 561). Déesse ailée tenant une guirlande et un support de trophée comme Nikè sur certaines monnaies d'Alexandre (Gardner, p. 147, n° 95).

60. Ορδαγνο = Verethraghna, dieu de la victoire (Stein, p. 5; Hoffmann, p. 145, n. 4; cf. Darmesteter, II, p. 559, n. 1). Dieu, vêtu comme le roi Kanerkès (figuré sur l'avers de la pièce), tenant de la main droite une lance et de la gauche la poignée d'un sabre attaché à sa ceinture. Sa tête est coiffée d'un casque surmonté d'un oiseau (Gardner, p. 132, n. 29). C'est l'oiseau Vâraghna, le corbeau, spécialement consacré à Verathraghna (Stein, *l c.* et Darmesteter, *l. c.*, p. 566, n. 29).

61 ȝαορηορο ou ȝαορηοαρ = Khshathra-Vairya (Shahrèvar) (Stein, p. 8). Personnage imberbe à droite, portant une armure et un casque grecs, tenant de la main droite une lance, de la gauche un bouclier qui repose sur le sol. — Imitation évidente d'une représentation d'Arès (Gardner, p. 148, n° 103).

62. Τειρο = Tishtrya (Tir) (Stein, p 6). Déesse vêtue d'un long chiton et d'un himation, elle tient dans la main droite un arc et de la gauche prend une flèche dans son carquois (Gardner, p. 144, n° 71). — Comme le remarque M. Stein, cette représentation est imitée de celles de l'Artémis chasseresse, et c'est ce qui explique qu'on ait représenté un dieu masculin par une figure féminine. Il fallait donner à Tîr, dont le nom signifie flèche, son attribut caractéristique (cf. Darmesteter, t. II, p. 412).

63. Φαρρο, Φαρο. = Hvarenô (Hoffmann, p. 149; Stein, p. 5). Personnage viril tourné à droite, diadémé et nimbé, vêtu d'un chiton et d'un himation; tient une lance de la main gauche et sur la droite du feu (Gardner, p. 132, n° 29) Sur d'autres monnaies, sa tête est ailée avec ou sans nimbe, des flammes naissent de ses épaules, et il tient un sceptre, symbole de la royauté, et sur l'autre main le feu, ou bien parfois un caducée, une défense d'éléphant, etc. (Gardner, p. 150 sqq., n°s 115 à 135).

On trouve sur les mêmes monnaies d'autres inscriptions qui désignent des dieux iraniens, mais n'ont pu être interprétées ni même déchiffrées avec certitude :

64. Μαναοβαγο, un dieu lunaire à quatre bras que M. Thomas explique comme Maoñha-Baga « dieu lune » (cf. Gardner, p. XIII), M. Hoffmann, p. 148, comme Manô-Vohu pour Vohu-Manô, — Οvια, un soleil, — Οδιιο, — Pιομ, — Ωρον et enfin Nανα qui n'est certainement pas mazdéenne, quoiqu'elle ait été honorée en Perse (cf. Stein, p. 12, Hoffmann, p. 151 ss.).

1) Voici l'index des noms mazdéens cités dans ces listes : Ahura-Mazda : n°s 11, 24, 33, 50. — Ameretât : 1, 16. — Anâhita : 2, 6?, 23, 34, 47. — Añgra-Mainyu : 3, 25, 35. — Apâm-Napât : 18, 55?. — Asha-Vahista : 13, 52. — Ashi Vañuhi : 54 — Ashoquar : 42. — Atar : 19, 32, 52. — Dathush : 20. — Dews : 5, 36. — Drvâspa : 55. — Frashoqar? : 42. — Gushnasp (feu) : 31. — Haurvatât : 14. — Hvarê : 48. — Hvareno : 32, 63. — [Kêvan] : 51. — Khorshed : 48. — Khshathra-Vairya : 17, 61 — Khwashizag? : 43 — Maoñha : 45, 56, 64. — Mithra : 8, 26, 37, 57. — Speñta-Armaiti : 9, 22, 27, 38. — Tishtrya : 15, 28, 39, 46, 62. — Vanaiñti : 59. — Vâta : 58. — Verethraghna : 4, 29, 49, 60. — Vohu-Manô : 10, 21, 64 ? — Zaroqar : 42. — Zervan : 7, 41.

65. Nous ajouterons enfin[1] : ܢܪܣܐ ou ܢܪܣܝ « Narsè » ou « Narsai », nommé par Théodore-bar-Khouni, *l. c.*, p. 112, et dans les actes de Mar-Péthion (Hoffmann, *Auszüge*, p. 65, n. 163), qui parlent de la fraîcheur de son teint. Selon Théodore, il fut créé par Ormuzd et « placé nu derrière Satan, pour que les femmes le vissent et le désirassent ». M. Hoffmann a reconnu en lui Nairyô-Sañha, le messager d'Ahura-Mazda — Le nom de Nerseh prouve que le culte de ce dieu avait pénétré en Arménie comme dans les pays sémitiques, cf. Hübschmann, *Armen. Etymol.*, p. 57, n° 125.

IX

1. Les indications que nous avons condensées dans le paragraphe précédent, vont nous permettre de reconnaître avec toute la sûreté où l'on puisse atteindre, le caractère propre de chacune des divinités réunies dans l'assemblée olympique. La place d'honneur y est d'ordinaire, comme il convient, dévolue à Jupiter, assis sur son trône céleste[2], le sceptre à la main[3]. Nous savons déjà que ce Zeus hellénique est un substitut d'Ahura-Mazda, et qu'il est souvent aussi appelé *Caelus*, le ciel étant à l'origine le dieu suprême des Perses[4]. Le culte de ce Zeus-Oromasdès, comme l'appelle une inscription[5], était répandu dans toute l'Asie Mineure orientale, en Arménie, en Cappadoce, dans le Pont et jusqu'en Commagène[6], où un bas-relief (mon. 2, fig. 11) le montre en costume oriental, tendant la main au roi Antiochus son protégé.

Les auteurs arméniens appellent Aramazd, le père de tous les dieux; cette conception, contraire à l'orthodoxie mazdéenne, ne doit point être regardée comme le résultat d'une contamination par le vieux paganisme indigène[7]. Elle est conforme aux croyances primitives des iraniens, croyances dont les traces atténuées mais non effacées, se révèlent encore dans les écrits avestiques[8]. Comme toutes les religions aryennes, celle des anciens Perses admettait que Ahura-Mazda était époux et père, et nous allons voir que le mithriacisme était resté fidèle à cette antique doctrine.

2. Trônant à côté de Jupiter, ou debout auprès de lui, nous reconnaissons au milieu de la cour céleste, Junon, caractérisée soit par le sceptre ou la stéphané qui couronne son front, soit par un voile et de longs vêtements de matrone et par la cassette qu'elle porte sur la main[9]. Les inscriptions l'appellent *Iuno regina* l'associant ainsi à la souveraineté de Jupiter[10]. La théologie de l'Avesta, comme nous le rappelions, ne donne point de femme à

1) Notre attention a été attirée sur ce dieu, qui nous avait échappé, par M. A. Carrière, que nous remercions ici de cette précieuse indication.

2) Cf. Inscr. 1, l. 8 : Πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους.

3) Mon. 221 *c* 1°, 235 *c*, 246 *c* 1°, Suppl. 273ter *c* 1°; cf. 71bis.

4) Cf. *supra*, p. 87 et p. 91.

5) Inscr. 1. Cf. *supra*, p. 131, n° 11.

6) Arménie : cf. *supra*, n° 24. — En Cappadoce : cf. *supra*, n° 33. — Dans le Pont, sacrifice offert par Mithridate : Appien, *Mithr.* 70. — En Commagène : *supra*, note 2.

7) Gelzer, *l. c.* [p. 133], p. 103.

8) Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 24 s. Sur Atar, fils d'Ahura-Mazda, cf. *infra*, p. 160, n. 10.

9) Mon. 71bis [mutilé] (sceptre); 235*c* (stéphanè); 246*c* (voile et cassette). Pour la cassette, comme attribut de Junon, cf. Haug, *Viergöttersteine* (Westd. Zeitschr. f. Gesch., t. X), 1891, p. 298 : *Juno trägt sehr haüfig in der an die Brust gelegten linken Hand, die Acerra, das Weihrauchkästchen.*

10) Inscr. 59, 529, cf. 129, 130, 520.

l'Être suprême, élevé au-dessus de toutes les autres divinités[1], mais le livre sacré parle cependant encore d'une fille d'Ahura-Mazda et de Speñta-Armaiti, la Terre[2], et tant que le premier fut regardé comme un dieu du Ciel, on dut en effet concevoir la Terre comme l'épouse qu'il féconde. L'hymen d'Ouranos et de Gaia, chanté par Hésiode, se retrouvait primitivement dans la mythologie naturaliste de l'Iran comme dans celle des Védas. C'est par suite de cet antique mariage d'Ahura et de Speñta-Armaiti que celle-ci est toujours restée pour les Mazdéens " la maîtresse de maison " du paradis, " la mère des créatures "[3].

Cette alliance explique aussi son identification avec Junon. Dans Plutarque, nous voyons déjà le roi Artaxerxès supplier Héra " en palpant le sol de ses mains "[4]. Le culte de la déesse iranienne passa de la Perse en Arménie et en Cappadoce, où le douzième mois lui était consacré[5] et il fut transporté par les mystères de Mithra en Occident. De même qu'on y représentait le Ciel soit par Atlas portant la sphère, soit par un Jupiter, de même la Terre y était personnifiée tantôt par une Tellus étendue, tantôt par une Junon siégeant à côté du maître des dieux. La théogonie mithriaque plaçait, comme les anciens Perses, ce couple divin, aux origines du monde[6], et au moral la compagne du souverain de l'Olympe était sans doute restée, en Italie, comme elle l'était pour les mazdéens " le type divin de la femme vertueuse[7] ".

L'assimilation de Junon et de la Terre admise dans le mithriacisme, n'avait rien qui dût choquer les Romains. Dion Chrysostome, il est vrai, fait d'Héra un symbole de l'air dans le mythe qu'il attribue aux mages, seulement il parle ici en stoïcien[8]. D'autres théories fort anciennes, auxquelles l'autorité de Varron avait assuré une large diffusion, faisaient de Jupiter la personnification du Ciel, et de Junon celle de la Terre[9].

3. Stark a reconnu Pluton dans une figure barbue, entièrement vêtue et tenant un sceptre,

---

1) Dans les rares passages de l'Avesta (Yasna, XXXVIII, 1. Vispered, III, 21) où il soit encore question des femmes d'Ahura-Mazda, il faut entendre par là, suivant les commentateurs, Artâifarvat, une déesse collective comprenant l'ensemble des Fravashis des justes (Darmesteter, tome I, p. 455, n. 12 et p. 11, n. 26). Cette abstraction, qui sent l'école, a été imaginée pour esquiver la difficulté de ces passages scabreux.

2) Yasht, XVII, 16 (t. II, 603, Darmesteter). Nous reviendrons plus bas (p. 151) sur ce texte à propos d'Ashi-Vañuhi = *Fortuna*.

3) Cf. les Rivayats pehlvis cités par Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 128, n. 5; p. 144, n. 17; et t. II, p. 640 (641), n. 138.

4) Plutarque, *Vit. Artax.*, 23 : Atossa étant tombée malade, le roi εὐχόμενος περὶ αὐτῆς τῇ Ἥρᾳ προσκυνῆσαι μόνην θεῶν ἐκείνην ταῖς χερσὶ τῆς γῆς ἁψάμενος. — Artaxerxès prie Speñta-Armaîti parce qu'elle est la protectrice des femmes, cf. Yasna, XXXVIII, 1; Yasht, XXIV, 50 et les passages cités n. 3. — Héra est encore invoquée dans un passage de Xénophon (*Cyrop.*, VIII, 4, 12), à moins qu'il ne faille lire νὴ τὸν Μίθραν pour νὴ τὴν Ἥραν. — La légende Περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων [cf. *supra*, p. 43] parle d'un temple d'Héra construit par Cyrus; la déesse est identifiée à la Junon *caelestis* (Οὐρανία) (p. 160 ss. ed. Wirth).

5) Cf. *supra*, pp. 133 ss., n[os] 22, 27; cf. 9 et 38. — Quand le traducteur arménien du roman d'Alexandre traduit le nom d'Anahita par Héra (n° 23), il choisit au hasard; cf. *infra*, p. 148, n° 13.

6) Caelus est opposé à Tellus sur le monument d'Osterburken, 246 *d* 2°; cf. *infra*, ch. V, § 10 où nous parlerons de la cosmogonie mithriaque et de ce couple primordial (p. 154, n° 2).

7) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. 125.

8) Dion, t. II, p. 62, n. 5, p. 63, n. 2. Pour lui, toujours suivant la terminologie du Portique, la Terre est appelée Ἑστία. Ce nom, pas plus que celui de Vesta, n'apparaît sur nos monuments, mais Xénophon appelle ainsi Atar, le feu (p. 132, n° 18).

9) August., *Civ. Dei*, VII, 28 (p. 311 Dombart): *(Varro) caelum Iovem, terram Iunonem, ideas Minervam vult intellegi* et IV, 10 (p. 158, l. 20, Dombart); cf. Diels, *Doxographi graeci*, p. 89 s.; Zeller, *Philos. Gr.*, I[5], p. 758, n. 3.

qu'on aperçoit derrière Héra sur le grand bas-relief d'Osterburken[1], et il ne semble pas qu'on puisse en fournir une autre interprétation. A première vue, celle-ci ne laisse pas d'être assez embarrassante. Le dieu iranien que les Grecs identifient à Hadès est Areimanios, Ahriman[2]. Mais si ce dieu était dans le culte de Mithra, comme l'est dans l'Avesta Añgra-Mainyu, l'Esprit du mal, le prototype du Satan chrétien[3], comment a-t-il pu être placé au milieu des divinités olympiques? D'autre part on a retrouvé dans les mithréums des dédicaces *Deo Arimanio* (inscr. 27, 323, 324), et l'un de ces monuments porte visiblement les traces d'attache d'un ex-voto. Ces consécrations peuvent être rapprochées de la coutume, signalée par Plutarque[4] et observée sans doute en Cappadoce, d'accomplir en l'honneur d'Hadès-Ahriman des sacrifices pour détourner les maux qu'il envoyait. On a pu dans un but analogue lui faire d'autres offrandes. Il ressort de ces rites que si le dualisme, qui est considéré généralement comme le caractère distinctif du mazdéisme, était admis dans la théologie mithriaque, il devait y avoir un tout autre caractère que dans l'Avesta. Ahriman n'est pas encore déchu au rang de simple démon qu'il faut combattre sans cesse ni trêve avec l'aide des génies célestes, c'est un dieu, sans doute malfaisant et ténébreux, mais un dieu néanmoins, qui peut être apaisé par des dons et des prières, et qu'on ose représenter à côté de Zeus.

Ce point de vue, contraire à la doctrine orthodoxe du parsisme, qui prohibe toute offrande aux démons, est conforme aux conceptions religieuses manifestées dans les inscriptions des Achéménides[5]. Hérodote est d'accord avec elles lorsqu'il rapporte que les Perses avaient coutume d'ensevelir vivants des jeunes gens en l'honneur " du dieu qui est dit être sous la terre "[6]. Ahriman était alors, comme plus tard en Occident, le monarque de l'empire souterrain, l'équivalent de l'Hadès hellénique[7], et ses rapports avec Ahura-Mazda n'étaient point clairement définis[8]. L'auteur des *Acta Archelaï* nous montre Térébinthe, le précurseur de Manès, discutant avec des prêtres de Mithra la question des deux principes[9], et les livres manichéens usaient au sujet de Satan d'un langage si ambigu, que leurs adversaires leur reprochaient d'adorer et de servir une double divinité[10].

4. Nous allons pouvoir préciser les croyances sur le monde infernal admises dans les mys-

---

1) Mon. 246*c*. — L'inscription 167 consacrée à *Dis pater* est suspecte.

2) P. 131, n° 3, cf. p. 133, n° 25.

3) Photius cité p. 131, n° 3, cf. p. 134, n° 35.

4) Plutarque, t. II, p. 34, l. 1 ss. — Pour le sacrifice de loups, cf. *supra*, p. 69, n. 3.

5) Cf. *supra*, p. 5.

6) Hérod., VII, 114 (τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ).

7) L'influence orientale sur la conception des enfers chez les poètes de l'empire est signalée par Preller-Jordan, *Röm. myth.*, II, p. 78.

8) Cf. Plutarque, t. II, p. 33, l. 1 ss.: Νομίζουσι οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο... οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν. — Comparer les discussions des Pères de l'Église sur la nature de Satan, discussions résumées par M. Turmel, *Rev. hist. litt. religieuse*, III, 1896, p. 290 ss. La théorie étrange de Lactance (*Divin. inst.*, II, 8, § 7 ss.), suivant laquelle Dieu aurait engendré deux fils, le Logos et le diable, est probablement influencée par les idées mazdéennes ou plutôt zervanistes. La Cause première met ici au monde deux fils Ormuzd et Ahriman.

9) Cf. Epiphan., *supra*, p. 45, n. 1, περὶ τῶν δύο ἀρχῶν.

10) August., *Contra Faust.*, XXI, 1 ss. Noter surtout le passage (p. 569, l. 11 ss., éd. Zycha) : *Nec diffiteor etiam interdum nos adversam naturam nuncupare deum, sed non hoc secundum nostram fidem, verum iuxta praesumptum iam in eam nomen a cultoribus suis, qui eam imprudenter existimant deum.* Cf. Beausobre, *Hist. du Manich.*, I, 489 ss.

tères en poursuivant l'analyse des personnages que le bas-relief d'Osterburken réunit dans l'Olympe. A côté de Pluton, se tient une femme, couverte de longs vêtements et la tête voilée, à laquelle Stark a donné le nom de Kora. Son interprétation est confirmée indirectement par une inscription d'Apulum consacrée à la *Libera triformis*[1]. Cette dédicace établit que Proserpine était vraiment honorée dans le culte mithriaque, et démontre en même temps qu'elle était identifiée à Hécate[2]. Ce n'est pas la seule preuve que nous ayons de l'existence d'un culte d'Hècate dans les mystères. Une curieuse statue de la déesse a été mise au jour dans le *spelaeum* de Sidon[3] : contre un tube évasé, qui paraît avoir servi de torchère, trois déesses sont debout côte à côte; autour de celles-ci, trois autres plus petites se tiennent par les mains et dansent en rond. Nos textes épigraphiques mentionnent aussi fréquemment la divinité chthonienne, et ils l'appellent non seulement *Hecata*[4] et, comme nous le disions, *Triformis Libera*, mais encore *Diana triplex* et *Cibele triodeia*[5].

Ces noms variables sont un indice de la nature compliquée de la triple déesse, qui était devenue à la fin du paganisme le centre de spéculations désordonnées, notamment dans les rêveries des oracles chaldéens[6]. Il est cependant possible de fixer les traits principaux du caractère que lui prêtait le mithriacisme, et de déterminer du même coup le rôle que les mystères attribuaient aux esprits des ténèbres[7].

Tout d'abord Hécate ou Proserpine est l'épouse de Pluton. En d'autres termes, au couple Jupiter-Junon qui règne sur les divinités célestes, correspond un autre couple qui exerce son empire sur les démons. Dans les livres iraniens, Ahriman, pas plus qu'Ormuzd, n'est associé à une femme. Ils sont l'un et l'autre isolés dans leur grandeur. Mais suivant la mythologie primitive des Perses, Ahura-Mazda, le Ciel, étant uni à Speñta-Armaiti, la Terre, l'antithèse du monde lumineux et de celui des ténèbres ont probablement conduit à imaginer une seconde dyade opposée à la première. L'influence de la religion babylonienne, où le sombre royaume des morts est gouverné par Nergal et par sa compagne Allât[8], ne pouvait que favoriser une pareille conception. On en trouve des traces même dans le mazdéisme avestique. Celui-ci admet l'existence d'une troupe nombreuse de démons femelles, qui parfois portent des noms spéciaux, mais qui souvent sont désignés par une appellation collective, la Druj[9].

---

1) Inscr. 240; cf. n° 22 : *Hierophantes Liberi patris et Hecatarum*.

2) Sur cette identification très ordinaire, cf. Roscher, *Lexikon der Myth.*, I, col. 1898.

3) Mon. n° 4. Statue inédite de la collection de Clercq. — Sur le type, cf. Petersen, *Arch. epigr. Mitth.*, V, p. 26 ss. et sur la signification des danseuses *ibid.*, p. 39 ss. — Une autre statue d'Hécate a peut-être été exhumée d'un mithréum à Trèves (Mon. 321 et la note). — Sur un bronze du Capitole [Clarac, Pl. 564B, n° 1201 B = Roscher, *Lexikon*, t. I, col. 1906], une des têtes de la triple Hécate est coiffée d'un bonnet phrygien entouré de six rayons. On a regardé celui-ci comme un emprunt fait à Mithra, mais cette supposition est douteuse (cf. Petersen, *l. c.*, p. 66, n. 119). L'art attique donne déjà un bonnet phrygien à Bendis, l'Artémis thrace.

4) Au IV[e] siècle plusieurs *patres patrum* de Mithra sont en même temps hiérophantes *Hecatae* : Inscr. 19 à 22 *(Hecatarum)*, 24, 147; cf. 14, 15, 25 et 61 *sacerdos Brontontis et Aecatae*.

5) Inscr. 21 (en vers) : *Cibeles triodeia signa* et *triplicis cultor Dianae*.

6) Kroll, *De orac. chald.*, p. 16 s., 27 s.; cf. *Rhein. Mus.*, 1895, p. 637 : *Sie bewegt sich zwischen den Vätern, an der rechten Seite hat sie die Weltseele, an der linken die Quelle der Tugend, am Rücke die* Φύσις.

7) Firmicus Maternus, c. 4 (t. II, p. 13) semble faire d'Hécate une divinité du feu, mais il confond ses statues avec celles du dieu léontocéphale de sorte que ce texte est inutilisable. Peut-être contient il un souvenir lointain des trois espèces de feux que distinguaient les mazdéens (Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 151 ss.; cf. *supra*, p. 104, n. 6) et que la déesse *triformis* serait censée représenter.

8) Jeremias, *Die babylonisch-assyr. Vorstell. vom Leben nach dem Tode*, 1887, p. 66 ss.

9) Vendidad, III, 7 [24] (t. II, p. 35) et les passages cités à l'index de Darmsteter, t. III, p. 210.

Cette Druj s'unit au mâle, conçoit et enfante[1], et le Boundahish insiste sur les relations impures qu'Ahriman eut à l'origine des choses avec Jahi, le démon de la luxure et des enchantements, qui l'exhortait à combattre les créatures d'Ormuzd[2]. Rien d'étonnant donc à ce que nous trouvions dans le culte de Mithra, Arimanius-Pluton, accouplé à une parèdre féminine.

Parmi les divinités grecques, ce fut Hécate qui, de préférence à toute autre, dut être élevée à la dignité de reine des esprits infernaux. Hécate, identifiée à Proserpine, était la déesse de la nuit et du monde souterrain[3]. Pareillement, suivant les conceptions iraniennes, le séjour d'Ahriman est situé sous le sol, et les démons vivent dans les ténèbres inférieures, d'où parfois ils s'élèvent à la surface de la terre[4]. Hécate est par excellence la déesse des enchantements, elle fait apparaître devant ceux qui les évoquent, les âmes des morts; c'est à elle qu'on s'adresse avant tout dans les cérémonies magiques et les conjurations. De même en Perse, c'est aux Drujs qu'on rapporte tous les effets de la sorcellerie. Les textes sacrés enumèrent Aîgash, le démon femelle du mauvais œil, Jahi, l'amie des magiciens, d'autres encore, qui induisent les hommes aux pratiques illicites[5]. La triple Hécate est, selon les croyances grecques, la reine du ciel, de la terre et de la mer ou des enfers. Les mazdéens se figuraient aussi que les esprits pervers, sortant de leurs demeures profondes, venaient corrompre „ le ciel, l'eau, la terre „ et en général toutes les parties de la création[6]. Enfin, détail qui n'a sans doute pas été sans importance, Hécate, fille du Titan Persès, portait le surnom de Περσείη[7], qu'une étymologie complaisante pouvait rattacher au nom du peuple chez lequel était né le culte de Mithra.

Nous pouvons maintenant nous rendre mieux compte des idées que le mithriacisme se faisait sur l'empire de Pluton et d'Hécate. En face des génies lumineux, dont Jupiter est le souverain et qui favorisent ses créatures, existe un monde souterrain, sombre domaine des esprits malfaisants. Ces esprits ne sont pas des démons au sens moderne du mot, mais plutôt des δαίμονες[8], tels que les concevaient les Grecs. Ils sont divins, mais capables de nuire, et leur perversité provoque tous les maux qui affligent l'humanité. De même qu'il faut sacrifier aux dieux supérieurs pour obtenir leur protection, de même, on doit faire des offrandes aux puissances infernales pour détourner les effets de leur colère. D'autre part, les initiés possèdent aussi les moyens de les soumettre à leur volonté à l'aide de formules

1) Vendidad, XVIII, p. 30 ss. (t. II, p. 247 s., Darmesteter); cf. Yasna, XLVI, 6 (t. I, p. 303). — La Druj est opposé à Speñta-Armaiti : Vendidad, XVIII, 51 (108).

2) Boundahish, III, 3 ss. (p. 15 s., trad. West); cf. Darmesteter, *Zend-Avesta,* t. II, p. xiv, n. 3.

3) Roscher, *Lexikon der Myth.*, s. v. *Hekate,* t. I, p. 1895 ss., auquel je renvoie aussi pour ce qui est dit d'Hécate dans la suite. — Sur les temples souterrains d'Hécate, cf. deuxième partie, ch. II, note additionnelle.

4) Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 221 ss.; cf. *supra*, p. 139, n. 6.

5) Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*. t. II, p. 138; Darmesteter, *Zend-Avesta,* t. II, p. 278, n. 16, 286, 354 et le Boundahish, XXVIII, 4 s. (p. 106 s., West).

6) Boundahish, XXVIII, 45 (p. 114 West); cf. Avesta, Vendidad, Farg. XI, 10 [32], 13 [40] (t. II, p. 182 Darmesteter); Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 121.

7) On sait que depuis une époque fort ancienne Persée a été considéré comme le héros éponyme des Perses, cf. *supra*, p. 106, n. 10; Preller, *Griech. Myth* , t. II[3], p. 73 et Malalas, II, p. 450 (= 38, 20 ss. ed. Dindorf).

8) Plut., *De def. orac.* 10, p. 415 A : Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων ... εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν... Minut. Felix, *Octav.* 26, § 11 : [*Hostanes*] *daemonas prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos.*

appropriées et de les transformer par des incantations en serviteurs dociles[1]. Cette théorie permettait de justifier toutes les pratiques superstitieuses, et les fidèles de Mithra n'ont pas été moins adonnés à celle-ci que le clergé perse, à qui la magie doit jusqu'à son nom[2].

Nous ne pouvons établir si le mithriacisme enseignait, comme le mazdéisme d'Orient, la doctrine de la destruction finale d'Ahriman et de ses suppôts au bout de neuf mille ans et le commencement d'une ère nouvelle où un bonheur parfait aurait régné sur la terre[3].

5. L'interprétation des autres divinités qui composent l'assemblée céleste, exigera de moins longs développements que celle des deux couples opposés qui règnent sur la foule des esprits du bien et du mal. Nous ne serons pas retenus longtemps par Poseidon. Ce personnage dont le caractère se confond presque avec celui d'*Oceanus*[4], s'en distingue cependant par son aspect comme par son origine. Il n'apparaît point dans l'Olympe sous la forme du dieu aquatique dont nous avons décrit à propos du culte de l'Eau les figures couchées[5]. Il s'est identifié entièrement au Neptune romain. Le monument de Sarrebourg, où il est particulièrement bien conservé, nous le montre avec le trident et la rame, un pied élevé appuyé sur un rocher[5] suivant un type connu, qui remonte jusqu'à Lysippe[6].

Ce Neptune est sans doute le représentant d'Apâm-Napât, le dieu mâle des eaux. L'épithète ordinaire de celui-ci dans l'Avesta est „ *aurvat-açpa* „ „ aux coursiers rapides[7] „, de même que Poseidon, créateur et dompteur du cheval, a fréquemment en Grèce le surnom d'ἵππιος et ἱπποδρόμιος[8], et l'un et l'autre ne régnaient pas seulement sur l'onde salée mais présidaient aussi à la fécondité terrestre[9].

D'ailleurs nous savons que la divinité mazdéenne était adorée en dehors de l'Iran, aussi bien en Cappadoce, où un mois lui était consacré (p. 132, n° 18), qu'en Arménie, où suivant la légende, il aurait donné naissance à la source du Tigre[10]. Les sacrifices qu'on accomplissait dans les mystères mithriaques en l'honneur de Neptune[11], ont succédé à ceux que les mages d'Asie Mineure offraient à Apâm-Napât. La ressemblance des deux noms, qu'elle ait un motif étymologique, ou qu'elle soit purement fortuite, a pu être invoquée comme preuve de l'identité des dieux qu'ils désignaient[12].

---

1) Minut. Felix, *Ibid.* : *Magi... quicquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt : illis adspirantibus et infundentibus praestigias edunt, vel quae non sunt videri, vel quae sunt non videri, eorum magorum et negotio et eloquio primus Hostanes.*

2) Cf. *supra*, p. 36. — Nous parlerons dans la deuxième partie, chapitre IV, de la part faite à la superstition dans le mithriacisme.

3) Cf. Plutarque, fr. *a*, t. II, p. 35 et note 4. — Notons que, d'après Lactance (*Inst.*, VII, 24), Satan, qui, comme les dévas, erre dans l'atmosphère pour tourmenter les hommes, sera enchaîné quand commencera le règne millénaire (cf. Turmel, *Rev. hist. et litt. religieuse*, t. III, 1898, p. 303).

4) Cf. *supra*, p. 98 ss.

5) Mon. Suppl. 273*ter*, *c*, 7°. — A Osterburken (mon. 246 *c*), on ne voit que le torse du dieu, qui tient le trident. — Dauphin et trident sur un autel de Dacie, mon. 202. — Le mon. 109, où l'on voit Poseidon combattant les géants avec Jupiter, n'est peut-être pas mithriaque (cf. *infra*, p. 157, n. 4).

6) Overbeck, *Kunstmythologie*, t. III, p. 251 ss.; Collignon, *Hist. sculpture grecque*, t. II, p. 419.

7) Sur Apâm-Napât, cf. Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 179 ss.; Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 52; de Harlez, *Avesta*, p. CVI.

8) Bruchmann, *Epitheta deorum*, 1893, p. 196; cf. Preller-Robert, *Gr. Mythol.*, p. 589 ss.

9) Cf. Windischmann, *l. c.*, p. 186.

10) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 630, n. 82.

11) Cf. l'inscr. S. 420 *a* : *Neptuni* sur une hache.

12) Peut-être Apâm-Napât avait-il déjà été identifié avec Poseidon en Bactriane, où le dieu grec apparaît sur les monnaies des rois Mauès et Azès; cf. Percy Gardner, *Coins of Bactria*, p. 70 ss., 77, 89.

6. Sur les bas-reliefs de Sarrebourg et d'Osterburken[1], se tient auprès de Poseidon un personnage aux formes robustes, entièrement nu, mais portant sur le bras gauche une peau de lion, et tenant de la main droite une massue posée sur le sol, de la gauche une pomme. Il n'est pas besoin d'être un archéologue expert pour reconnaître un Hercule dans cette figure que l'art romain affectionne entres toutes[2], ni de se livrer à de longues recherches pour déterminer quel dieu mazdéen il représente. C'est Verethraghna, le génie de la Victoire, dont le nom est régulièrement traduit en grec par Héraklès[3]. Son culte était répandu depuis la Bactriane (p. 136, n° 60) jusqu'en Arménie (p. 133, n° 27), où des hymnes chantaient les exploits du héros, et racontaient comment il avait, de même qu'Hercule enfant, étouffé des serpents[4]. En Commagène, les bas-reliefs du Nemroud-Dagh représentent déjà sous une forme toute hellénique, avec la massue et la peau de lion[5], la divinité que l'inscription du temple appelle Ἀρτάγνης Ἡρακλῆς Ἄρης[6]. Artagnès est une altération de Verethraghna, et on l'assimile à la fois à Héraklès, d'après son caractère mythologique, et à Arès comme planète[7]. En Occident, on lui donne simplement le nom d'Hercule[8], mais il n'avait cependant pas perdu complètement son ancienne personnalité. Sur un curieux bas-relief de Mannheim[9], il est figuré à côté de Mithra et, derrière lui, on voit un sanglier bondissant. Ce groupe fait songer au passage du Mihir Yasht qui montre Verethraghna marchant devant Mithra sous la forme d'un sanglier " de fort bon embonpoint, furieux, fort, et cherchant la bataille[10] ".

7. A propos d'Arès, nous devons user de plus de circonspection. Quoique la planète Mars fût, comme il vient d'être dit, consacrée en Perse à Verethraghna, ce n'est certainement pas ce dieu, mais, nous l'avons montré, Hercule qui dans les mystères s'est substitué au génie iranien de la Victoire. A la vérité, Strabon relate que la race belliqueuse qui peuplait la Caramanie, rendait un culte à Arès[11], et selon les actes de S[t] Acepsimas, les mages voulurent obliger ce martyr à sacrifier à Hélios et à Arès[12]. Mais ces témoignages compliquent

1) Mon. 246*c*; 273*ter c*, 6°. Je n'ose y joindre la base de Neuenheim (mon. 245*f*), cf. t. II, p. 507 et la note p. 509.

2) Cf. Clarac, 790, n° 1970; 792, n° 1985 = Reinach, *Répertoire*, t. I, p. 465, 467; cf. t. II, p. 209 ss. — Pour la Germanie, cf. Haug, *Viergöttersteine* (*Westd. Zeitschr. f. Gesch.*, t. X), 1891, p. 304.

3) P. 131 ss., n°s 4, 29. — Le dieu de la chasse adoré en Adiabène et que Tacite, *Ann.*, XII, 13, appelle Hercule, est probablement Verethragna; cf. Von Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. III, p. 89, cf. 414.

4) Moïse de Khoren, I, 31 (t. I, p. 76, trad. Langlois): " On répétait dans les chants ses combats, ses victoires contre les dragons et ses exploits égalant ceux d'Hercule ". Agathange (p. 71, l. 47 de Lagarde) l'appelle δρακοντοπνίκτης Ἡρακλῆς. — Cf. Hübschmann, *Armen. Grammatik*, t. I, p. 75 ss.; Gelzer, *Armen. Götterl.*, p. 104 ss.

5) Puchstein, *Reise in Nord-Syrien*, pl. XXXIX, 2 et p. 368, fig. 52.

6) Inscr. 1 (t. II, p. 90, l. 3).

7) La planète Mars s'appelle chez les Perses Vâhrâm (Verethraghna); *supra*, p. 135, n° 49; cf. Macrobe, III, 12, § 6 : *Chaldaei stellam Herculis vocant quam reliqui omnes Martis appellant.* Voyez en outre Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 99, n. 4.

8) *Herculi* à côté de *Mithrae Soli* (Inscr. 529). — Un *pater patrum* est en même temps *curialis Herculis* (Inscr. 15, cf. 14).

9) Mon. 244. — Le mon. 114*b* 1° est peut-être un fragment d'une scène analogue. — Le sanglier se retrouve, seul sur les mon. 123*d*, 239*a* fin, cf. 251*e* 20°. — Boutoir de sanglier comme amulette, mon. 251*c*.

10) Yasht, X, 18 [70] (t. II, p. 462 Darmesteter); cf. Yasht, XIV, 5 (15).

11) Strabon, XI, 2, § 14, p. 727 C. : Ὄνον θύουσι τῷ Ἄρει, ὅνπερ σέβονται θεῶν μόνον καί εἰσι πολεμισταί.

12) Menolog. Basil. 3 Nov. (t. I, p. 163, éd. 1727) : (Ἀκεψιμᾶς) παραστὰς τῷ ἀρχιμάγῳ καὶ μὴ πεισθεὶς θῦσαι

la question plutôt qu'ils ne l'éclairent. Une indication plus intéressante nous est fournie par les monnaies de Bactriane. Une figure qui est manifestement une reproduction de l'Arès grec, y est nommée Sharèvar, c'est-à-dire Khshathra-Vairya. Les fonctions de ce génie de la " Bonne Royauté ", de ce θεός εὐνομίας, comme l'appelle Plutarque [p. 132, n° 17], ne semblaient guère le prédestiner à devenir un dieu des batailles, mais en même temps " dans l'ordre matériel il règne sur les métaux, emblème et instrument de la souveraineté guerrière[1] " et c'est là certainement le motif de l'assimilation que nous constatons. D'autre part nous savons que le culte de cette divinité iranienne était pratiqué en Cappadoce, où le sixième mois lui était consacré, et une source, à la vérité suspecte, rapporte qu'à Trébizonde on adorait une triade formée de Mithra, Artémis et Arès βροτολοιγός[2]. Ces faits rendent plausible la persistance du culte de Khshathra-Vairya dans le mithriacisme. Quoi qu'il en soit, Mars était certainement adoré parmi les divinités des mystères[3], et on le représentait, à la façon ordinaire sous l'empire, comme un jeune homme en costume militaire, casqué et cuirassé, tenant de la main gauche son bouclier posé sur le sol et de la droite élevée une longue lance[4].

8. Nous avons conservé quelques dédicaces consacrées par les fidèles des mystères à Mercure[5], et la sculpture mithriaque l'a figuré à plusieurs reprises soit dans l'assemblée des dieux[6], soit isolément[7]. Il a l'apparence que lui prêtent d'ordinaire les artistes romains : c'est un jeune homme coiffé d'un bonnet ailé ou du moins le front surmonté d'ailerons, couvert d'une simple chlamyde qui lui pend derrière le dos, et tenant d'une main le caducée, de l'autre la bourse, emblème du négoce[8]. Le bélier et le coq qui lui sont adjoints sur un bas-relief, sont les animaux que la mythologie gréco-romaine lui consacrait[9].

Découvrir quelle divinité iranienne se cache sous ce déguisement est une affaire perplexe. L'inscription du Nemroud-Dagh confond Hermès avec Mithra, appelant celui-ci

---

τῷ Ἡλίῳ καὶ τῷ Ἄρει τύπτεται ἰσχυρῶς. — Toutefois les actes syriaques d'Acepsimas publiés par Assemani (*Acta mart.*, t. I, p. 183) ne parlent que du soleil et du feu. Ἄρει est peut-être corrompu pour Πυρί.

1) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 24; cf. le passage du Grand Boundahish cité *Ibid.*, t. II, p. 313 : " Les métaux lui appartiennent, en effet c'est au moyen des armes qu'on peut réaliser la royauté absolue ... or toute arme est de métal ".

2) Cf. le panégyrique de St Eugène de Trébizonde dont un passage est reproduit dans l'appendice de ce volume.

3) Inscr. 529 : *Marti;* cf. Suppl. 560*bis*.

4) Mon. 221 *c* 1°; 253 *l* 14° [où il porte le *paludamentum* sur la cuirasse]; 246 *c* [où la cuirasse recouvre la tunique; sur la lance cf. p. 509]; cf. Suppl. 273*ter* *c* 4° (?). — Pour le type, cf. Müller-Wieseler, pl. XXIII, n° 247; Haug, *Wochengöttersteine*, p. 311. — Mars est représenté pareillement à côté de Jupiter Dolichenus, cf. Haug et Sixt, *Röm. Inschriften und Bildwerke Württembergs*, Stuttgart, 1898, p. 44.

5) Inscr. 529, Suppl. 420 *a* [sur une hache de bronze], cf. n° 150, *Mercurio invicto.* Sur l'épithète *invictus*, voyez ci-dessus p. 48, cf. cependant Steuding dans Roscher s. v. *Mercurius*, t. II, col. 2817.

6) Mon. 221 *c* 1° (Siscia); 246 *c*, cf. t. II, p. 509 (Osterburken); Suppl. 273*ter* *c* 2° (Sarrebourg).

7) Statue mutilée à Aquincum (mon. 213 *b*); bas-relief à Heddernheim (251 *i*); fragments à Friedberg (248 *f*) et à Heddernheim (251 *m*); cf. aussi les mon. 245 *f* (t. II, p. 507) et 273*ter* *h* (t. II, p. 516). Cf. aussi les figures de la planète Mercure, *supra*, p. 113 s.

8) Le plus souvent, il tient le caducée appuyé contre l'épaule gauche, et le *marsupium* de la main droite. C'est un type tout à fait ordinaire. Un autre type moins fréquent est reproduit sur le bas-relief de Sarrebourg (mon. 273*ter* *c* 2°); cf. Reinach, *Répertoire*, t. II, p. 153, n° 2, etc.

9) Bélier : Preller-Robert, *Gr. Myth.*, t. I, p. 420 s.; Steuding dans Roscher s. v. *Mercurius*, t. II, col. 2803, 2806. — Coq : Steuding, *l. c.*, 2806 et Scherer, *ibid.*, t. I, 2387.

Ἀπόλλων Μίθρας Ἥλιος Ἑρμῆς, seulement c'est là une identification exceptionnelle, inspirée par des théories astrologiques [1]. Comme planète, Mercure répond à Tishtrya (p. 135, nº 46), mais d'autre part, Plutarque semble assimiler Tishtrya a Sirius [2]. Cependant la place importante accordée à Tishtrya dans l'Avesta, et la constatation qu'il était honoré en Arménie et en Cappadoce [3], rendent assez vraisemblable que c'est bien lui qui s'est métamorphosé en Hermès Comme dans le mazdéisme d'Orient il est le chef des étoiles, qui fait tomber la pluie sur la terre desséchée [4], on a pu transporter à l'astre, qui avait, croyait-on, une influence spéciale sur les variations du temps [5], toutes les qualités et tous les bienfaits que les hymmes sacrés lui attribuaient.

Cependant il est plus probable que le Mercure mithriaque est l'équivalent d'un autre *yazata* iranien. Le rôle de messager d'Ahura-Mazda est dévolu dans la religion perse a Nairyô-Sañha [6], qui parait avoir rempli aussi les fonctions de psychopompe [7]. Le culte de ce dieu s'était propagé en Arménie comme dans la vallée de l'Euphrate, où on se le représentait comme un éphèbe dont la fraîcheur et la beauté étaient d'une séduction particulière [8]. Voilà bien des raisons pour l'assimiler à l'Hermès hellénique, νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικὼς Πρῶτον ὑπηνήτῃ τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη [9].

9. Sur le bas-relief d'Osterburken (mon. 246 *c*), on aperçoit à la gauche de Jupiter un jeune homme, debout les jambes croisées, nonchalamment appuyé sur une lyre posée sur un autel, le citharède Apollon. Cette représentation du dieu, fort ordinaire sur les monuments gallo-romains [10], est la seule qui nous le montre au milieu des autres immortels, mais une statuette en os trouvée à Spolète (mon. 97, 1º), et un fragment découvert à Vieu (mon. 275 *e*) concourent à prouver qu'il était adoré par les mystes du dieu perse. Dans les inscriptions, Apollon est nommé comme synonyme de Sol et de Mithra [11], mais il serait étrange qu'il figurât à ce titre dans l'assemblée olympique d'Osterburken, puisque le Soleil et Mithra sont également représentés sur le même monument [12]. S'il fallait chercher au fils de Zeus, au dieu sage qui inspire les oracles, au dieu bienfaisant qui guérit les maux physiques et dont les chants ravissent les âmes, au dieu enfin qui protège le bétail et veille sur les pâturages,

---

1) Inscr. 1 (t. II, p. 90, l. 3). — C'est en réalité Apollon qui est identifié à la fois à Hélios-Mithra, suivant la conception grecque ordinaire, et à Hermès parce que, d'après les astrologues orientaux, la planète Mercure était l'étoile d'Apollon; cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 100, n. 5.

2) Plut., t. II, p. 35, n. 1. — Je ne vois rien à tirer du passage d'Arrien, *Indic.* 37, où il affirme qu'une île de la côte de Caramanie était consacrée à Hermès et à Aphrodite.

3) P. 133, nº 28; p. 132, nº 15. — Sur son identification à Artémis en Bactriane, cf. p. 136, nº 62.

4) Spiegel, *Eran. Alt.*, t. II, p. 71; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 412.

5) Roscher, *Lexikon*, s. v. *Mercurius*, t. II, p. 2831, cf. Julien de Laodicée dans le *Catal. codd. astrol. Flor.*, p. 136. — Le Boundahish, V, 1 (p. 21 West) met la planète Mercure en relation avec la constellation Tištar.

6) Vendidad XXII, 7 [22] (t. II, p. 279, Darmesteter). Cf. le passage du grand Boundahish cité par Darmesteter, t. II, p. 319. " L'Ized Nêryôsang est le messager des dieux ".

7) Vendidad XIX, 34 [110] (t. II, p. 271, Darmesteter) : " Nairyô-Sañha est avec les âmes des justes ".

8) Cf. *supra*, p. 137, nº 65. Dans l'Avesta, Yasht, XXIV, 5, 40 (t. II, p. 677), il est seulement dit " haut de taille ".

9) Hom. *Od.*, κ, 279 = *Il.*, Ω, 348. Le rapprochement a été fait par Hoffmann, *Auszüge*, p. 65, note 566.

10) Haug, *Viergöttersteine*, p. 309. Cf. Clarac, 476 D, nºs 948 B, 946 D; Müller-Wieseler, *Denkmäler*, t. II, pl. XII, 130, etc.

11) Inscr. nº 1 : Ἀπόλλων Μίθρας Ἥλιος; nº 579: *Soli Apollini aniceto;* cf. nº 470. Voyez aussi le texte cité *supra*, p. 34, n. 3 : *Magi aiunt Apollinis fore regnum.*

12) Cf. cependant *infra*, p. 150, ce qui est dit de Diane.

un équivalent dans le panthéon avestique, la divinité qui se rapprocherait sans aucun doute le plus de son caractère serait Vohumano, “ représentant de la Bonne Pensée au sens intellectuel aussi bien qu'au sens moral[1] „, à qui appartient aussi la garde des troupeaux. Mais il ne suffit pas, pour justifier cette identification séduisante, de rappeler que le culte d'Omanos (Vohumano) était répandu dans le Pont et en Cappadoce[2], puisqu'aucune preuve positive n'atteste qu'il ait pénétré en Occident.

10. De même qu'Apollon, Saturne ne prend place parmi les dieux célestes que sur un unique bas-relief, un petit marbre trouvé à Heddernheim[3]. Son aspect est analogue à celui que nous lui connaissons comme dieu planétaire (p. 113 *s*), et il est possible qu'on ait entendu le figurer en tant que divinité sidérale[4], car il est associé à Mars et à Mercure. Nous savons que Saturne prend encore une autre qualité, et qu'il répond à Zervan, le Temps infini (p. 77). Si l'on doit lui donner ici cette signification, un personnage purement grec remplacerait exceptionnellement le Kronos léontocéphale, resté à demi barbare.

11. Deux autres dieux, Vulcain et Bacchus, ne sont également représentés que sur un seul monument, celui de Sarrebourg. Le premier, très mutilé, est cependant suffisamment caractérisé par le marteau qu'il tient dans la main droite et par l'exomide, nouée à sa ceinture, qui lui couvre l'épaule gauche en laissant la poitrine à demi nue[5]. Nous avons déjà fait observer (p. 98) que cet Héphaistos est, comme celui des monnaies de Bactriane (p. 35, n° 52), un substitut d'Atar, le dieu du feu, que les mages d'Asie mineure ont parfois confondu aussi avec Mithra[6]. Le second personnages (273*ter* *c*, 8°) est plus étrange : le corps penché, le coude reposant sur une gigantesque grappe de raisin, il repliait le bras droit derrière la tête dans une attitude pleine d'indolence. C'est une transformation d'un type connu, dont le Bacchus de Versailles est le représentant le plus célèbre[7]; seulement au lieu d'un tronc d'arbre entouré de pampres, c'est, malgré l'absurdité de cette substitution, le fruit et les feuilles de la vigne qui servent de point d'appui à l'éphèbe incliné. L'importance exagérée accordée à cet attribut est certainement intentionnelle. La seule divinité mazdéenne que Dionysos puisse représenter[8], c'est Haoma, qui est considéré dans l'Avesta tantôt comme la plante ou la liqueur enivrante de ce nom, tantôt comme un être vivant et actif[9], mais dont le caractère végétal est resté bien plus accentué que celui du dieu des vendanges en Occident. Cette identification n'est pas sans intérêt pour la connaissance

---

1) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 23 s. Cf. Spiegel, *Eran. Alt.*, t. II, p. 31 ss.

2) Cf. *supra*, p. 131, n° 10; p. 133, n° 21.

3) Mon. 253*l* 14°. — Sur le prétendu Saturne du mon. 295, 2°, cf. ci-dessous p. 147, n. 7.

4) Cf. *supra*, p. 113, n. 7.

5) Suppl. mon. 273*ter* *c* 3°. — Le mon. 253*k* est peut-être un fragment d'une statue du même dieu. — Le type paraît avoir été analogue à celui de la statuette de bronze de Berlin: Müller-Wieseler, t. II, pl. XVIII, 192 = Clarac, pl. 666 A, n° 1545 B. Cf. aussi S. Reinach, *Répertoire*, t. II, p. 39 s.

6) Cf. *supra*, p. 104, n. 5 et *infra*, p. 160, ce qui est dit de la naissance de Mithra, fils d'Ormuzd.

7) Froehner, *Sculpture du Louvre*, n° 218 = Clarac, pl. 275, n° 1574 = Müller-Wieseler, t. II, pl. 32, n° 355. Le dieu porte une pardalide en écharpe. A Sarrebourg, elle était sans doute passée sur le bras gauche. — Sur l'origine du type, cf. Thraemer dans Roscher s. v. *Dionysos*, t. I, col. 1142.

8) Le nom de Dionysos est rendu une fois par Spendaramet dans la bible arménienne (p. 133, n° 27), mais cette traduction erronée ne doit pas nous arrêter, car nous savons que Speñta-Armaiti est une déesse de la Terre (*supra*, p. 138).

9) Sur Haoma, cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 114 s.; de Harlez, *Avesta*, p. CVIII; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 79 *passim*.

du rituel mithriaque. De même qu'en Cappadoce, où le *haoma* ne croît pas, les mages lui avaient substitué le moly, sorte de rue sauvage [1], qui fournissait une boisson soporifique et capiteuse, de même en Occident, la plante dorée aux tiges flexibles, à la sève abondante et parfumée, dont les Perses adoraient les vertus mystérieuses, avait été remplacée par la vigne, dont le jus fermenté servait dans les mystères de breuvage sacré.

D'autres preuves confirment que Bacchus et le vin étaient vénérés par les sectateurs de Mithra. Une statue de celui-ci, malheureusement perdue et peut-être restaurée, nous le montre naissant du rocher et élevant dans la main droite une grappe de raisin[2]. C'est aussi uue grappe de raisin que le Soleil tend à Mithra dans la scène sculptée sur le revers du grand bas-relief de Heddernheim[3]. *Liber pater* est nommé à plusieurs reprises dans les dédicaces que les initiés ont fait graver[4], et l'on doit ajouter enfin, quoique le sens du récit soit fort obscur, que la Διήγησις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων met en scène " Dionysos sans ses Satyres " entrant au crépuscule dans le temple du Grand Roi et proclamant la supériorité de la Source, c'est-à-dire de l'Eau, sur toutes les autres divinités[5].

12. Il nous faut signaler pour mémoire deux autres personnages placés au second rang sur le bas-relief de Sarrebourg et qui, étant à demi invisibles, n'ont pas pu être reconnus avec certitude : l'un de face, le torse nu et ne portant aucun attribut, l'autre, de profil appuyant le menton sur la main droite (mon. 273*ter* *c* 4°, 5°). Nous nous abstiendrons de nous livrer à propos de ces figures énigmatiques à des hypothèses sans portée, et nous parlerons, pour terminer l'examen de cette série de dieux masculins, de Silvain, qui ne s'est pas rencontré jusqu'ici dans l'assemblée olympique, mais dont l'importance dans le culte des mystéres était néanmoins considérable.

Plusieurs inscriptions mithriaques contiennent le nom de *Silvanus* ou *Silvanus silvester* [6], et ses représentations apparaisent sur divers monuments [7]. Le plus remarquable de ceux-ci est une mosaïque trouvée dans le *pronaos* d'un des temples d'Ostie (mon. 83, fig. 73) : Le dieu, vêtu d'une tunique et d'une chlamyde blanche, tient en main ses attributs ordinaires, une branche de pin et un hachereau ; à sa gauche, est accroupi son compagnon

1) Le πηγάνον ἄγριον ; cf. de Lagarde, *Abhandlungen*, p. 174, qui fait observer avec raison que le *haoma* des Perses était une autre plante que le *soma* des Hindous, quoique leur usage liturgique fût semblable.

2) Mon. 69, fig. 62. — Maionica, *Arch. epigr. Mitth. Oester.*, t. II, 1878, p. 39, fait valoir en faveur de l'authenticité de ce marbre que le même attribut est donné au Jupiter Héliopolitanus (Macrob., *Saturn.*, I, 23, 10) et au Baal de Tarse sur les monnaies (Friedländer et Sallet, *Das Königl. Münzcabinet*, 1873, nos 611 ss. [Head, *Doctr. Num.*, p. 614 ; Babelon, *Inv. Coll. Waddington*, 1898, n° 4569 ss.]), mais le raisin n'est ici qu'un emblème de la fécondité. — La grappe que tient en main un des dadophores sur le bas-relief Borghèse (mon. 6), est une fausse restauration.

3) Mon 251 *e*. — Cf. sur le sens de cette scène *infra*, ch. v, § 13.

4) Une dédicace *Libero patri* a été trouvée récemment à Carnuntum sur le mur entre le mithréum III et le Dolichénum (communication de M. Tragau). — Cf. les inscriptions du ive siècle, nos 15, 17, 19, 20, 22, 24, 147 et aussi 522.

5) Sur cette Διήγησις cf. ci dessus p. 43. — P. 163, l. 14, éd. Wirth : Ἑσπέρας δὲ βαθείας ἐφάνη ἐν τῷ αὐτῷ ἱερῷ Διόνυσος οὐ (l. ὁ ?) μετὰ τῶν Σατύρων, λέγων τοῖς ἀναθήμασι· Πηγὴ οὐκέτι μία ἐξ ἡμῶν, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς τινα γεννᾷ etc.

6) Inscr. 54, 240, Suppl. 54 A, cf. 553 et add. 560 *i*. — M. Wolff [*op. cit.*, mon. 247], p. 93, a le premier attiré l'attention sur le culte de Silvain dans les mystères. J'ai touché à ce sujet dans la *Rev. archéol.*, 1892, t. I, p. 189 ss.

7) Mon. 83, peut-être 253*k* (statue mutilée). — Silvain panthée, mon. 104. — Silvain au milieu d'animaux, mon. 291 *e* 20° et 295 2° (?) ; cf. ci-dessous ch. v, § 13.

accoutumé, un chien; à sa droite, se dresse un autel flamboyant, et à l'arrière plan des pins verdoyants rappellent le caractère du dieu des forêts. La seule particularité qui distingue sa personne des Silvains ordinaires [1], c'est que sa tête, au lieu d'être couronnée de feuillage, est nimbée. Au contraire, le bronze de Bolsène (mon. 104), qui représente un Silvain panthée portant sur la poitrine la scène de l'immolation du taureau, est tout à fait extraordinaire; mais cette pièce curieuse, si elle prouve l'influence exercée par les mystères mithriaques sur le paganisme romain, ne peut pas être considérée comme étant la pure expression de leurs doctrines [1]. C'est sous l'action d'autres idées que Silvain, probablement parce qu'il correspondait au Pan hellénique, s'est transformé en une divinité universelle, à laquelle on prêtait les attributs de tous les immortels [2].

Le Silvain que les fidèles de Mithra honoraient, n'avait point usurpé une place qui était occupée dans la théologie des mystères par Zervan-Kronos (p. 82 *s.*). Le dieu romain des bois et des pâturages avait été, selon toute probabilité, assimilé à Drvâspa, qui était en Perse la divinité protectrice des chevaux et des troupeaux. A la vérité Drvâspa est dans l'Avesta une déesse, mais " malgré sa forme féminine, elle est le héros de mythes essentiellement mâles [3] " et les monnaies de Bactriane figurent Δροοασπο sous la forme d'un personnage barbu, tenant un cheval par la bride (p. 135, n° 55). Son sexe devait donc être indécis, même parmi les Iraniens, et l'on s'explique donc qu'on ait pu en Occident considérer Silvain comme son sosie Nous verrons plus tard (§ XIII) le rôle important qu'on attribuait à ce pseudo-Silvain dans l'eschatologie mithriaque.

13. Quoique certains monuments, comme celui de Sarrebourg, nous montrent un olympe exclusivement peuplé de dieux masculins [4], d'autres nous prouvent que le nombre des déesses adorées à côté de Mithra n'était pas moins considérable Mais la difficulté qu'on éprouve à déterminer leur nature primitive est plus grande encore que pour leurs compagnons.

La déesse mazdéenne, dont le culte a été le plus répandu en dehors de l'Iran, est Anâhita, qui, dans les inscriptions des Achéménides, forme couple avec Mithra (p. 5). Anâhita a été regardée par les auteurs grecs tantôt comme une Aphrodite ou une Artémis asiatique, tantôt comme une Athéna [5]. Dans le premier cas ils voyaient surtout en elle le principe céleste de la fécondité terrestre, dans le second celle qui assure aux guerriers et surtout aux rois le succès dans les combats [6]. On peut difficilement deviner à

---

1) Cf. *Rev. archéol., l. c.*, p. 195.

2) Sur l'assimilation de Silvain et de Pan, cf. *Rev. arch., l. c.*, p. 195, n. 2 et le *Mythogr. Vatic.*, III, 8, § 2. — Silvain, le dieu des *dendrophori* (CIL, VI, 641), fut identifié à Attis (IX, 3375), de même qu'en Grèce Pan est déjà au temps de Pindare accouplé à Cybèle (Preller-Robert, *Griech. Myth.*. p. 743, n. 2). M. Gauckler a fouillé en 1898 à Carthage les ruines d'un temple de " Jupiter Hammon et du Silvain barbare " (*barbarus Silvanus*), où il a mis au jour des statuettes de Mèn-Attis. — Pan = τὸ πᾶν (Preller-Robert, p. 744, n. 8). Dédicaces *Silvano Pantheo* (CIL, VI, 695; VIII, 1038, cf. *Rev. arch., l. c.*, p. 197).

3) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 431 ss.; cf. Spiegel, *Eran. Alt.*, t. II, p. 76 s.

4) Mon. Suppl. 273*ter* c, 221, 253 *l*. — Il est à noter qu'aucun de nos bas-reliefs ne nous offre d'image d'Esculape, quoique un temple de ce dieu existât à Ecbatane suivant Arrien (*Anab.*, VII, 14, 5, cf. *Diss. Epict.*, II, 22, 17).

5) P. 130, n° 2, cf. n°s 23, 34.

6) Le passage le plus caractéristique est l'Aban-Yasht, XXX [130 ss.] (t. II, p. 396 Darmesteter); cf. Hoffmann, *Auszüge aus Akten pers. Märt.*, p. 136. — L'Athéna qui suivant Strabon, XVI, 15, p. 743 C, avait un temple dans l'Élam, est peut-être la même déesse.

laquelle de ces trois divinités le clergé mithriaque a donné la préférence; il semble cependant que ce soit à la dernière. Nous savons, en effet, qu'Anâhita ou Anaïtis était spécialement honorée par les mages établis en Cappadoce [1], et lorsque nous voyons la dynastie perse de ce pays graver régulièrement sur ses monnaies l'image d'une Pallas Nicéphore [2], on peut sans témérité y reconnaître la déesse avestique qui donne aux monarques la Victoire. De plus, nous montrerons plus tard qu'en Italie, Anâhita, identifiée à la *Magna mater,* introduisit dans le culte de celle-ci la pratique du taurobole [3]. Or, une série d'inscriptions tauroboliques découvertes à Bénévent [4] sont dédiées à la *Minerva Berecynthia,* nom insolite de la déesse phrygienne, et qui serait étrange, si l'on n'admettait pas qu'elle ne fait qu'un ici avec l'Athéna persique. Enfin une dernière raison pour considérer la Minerve mithriaque comme la suppléante de la grande divinité iranienne, c'est la fréquence relative de ses représentations. On la voit sur un bas-relief de Rome, avec la chouette à ses pieds, l'égide sur les épaules, la lance dans la main droite, la gauche ramenée vers son casque, trônant à côté de Jupiter et de Junon — une imitation mithriaque de la triade capitoline [5]. La déesse de la guerre est plus souvent représentée debout, notamment sur le bas-relief d'Osterburken, où elle apparaît vêtue d'un chiton et d'un manteau, coiffée d'un casque attique à haut cimier, la main gauche appuyée sur un bouclier posé sur le sol et saisissant une lance de la main droite élevée [6]. Un motif plus spécial est celui que nous offre un autel romain (mon. 293), dont nous ne connaissons malheureusement qu'un médiocre dessin: Minerve casquée, tenant de la main gauche son bouclier, devant lequel est posée la chouette, et versant de la droite le contenu d'une patère sur un autel flamboyant. Les inscriptions qui la nomment soit *Minerva sancta* (529), soit simplement *Minerva* (59, 554), ne nous apprennent rien sur son caractère.

14. Un seul monument, celui d'Osterburken (246 *c*), place dans l'assemblée céleste une Vénus. Entièrement nue, elle tord de la main droite sa chevelure en se regardant dans un miroir, qu'elle tient de la gauche à la hauteur de son visage. C'est une imitation d'un type praxitélien, dont la Vénus d'Arles est la réplique la plus célèbre [7]. On s'étonne que l'auteur de notre bas-relief ait choisi ce motif intime et figuré la jeune femme à sa toilette. Les épithètes d'*Invicta caelestis Ourania*, que lui applique une inscription [8], paraissent peu propres à inspirer une scène de genre. Ces qualificatifs semblent assigner

---

1) Strabon, XV, 733 C, cf. XI, 512 C; XII, 559 C.

2) Reinach, *Trois royaumes d'Asie Mineure.* Paris, 1888, p. 33, voit dans cette Pallas la déesse nationale des Cappadociens, Mâ, qui devint à Rome une Bellone. Cette opinion ne contredit pas la précédente, car la divinité indigène avait certainement été identifiée par les conquérants perses à celle qu'ils avaient importée de l'Iran. Les caractères du culte de Mâ en Cappadoce sont les mêmes que ceux de l'Anahit arménienne.

3) Cf. *infra,* deuxième partie, ch. vi.

4) CIL, IX, 1538 ss. = Willmans, 115 ss., 1890 s.

5) Le type est celui de la Minerve qui occupait le fronton du temple reconstruit par Domitien: Brunn, *Monumenti dell' Istituto,* V, pl. xxxvi; *Annali dell' Istituto,* XXIII, p. 289 ss.; cf. Saglio dans Daremberg et Saglio, s. v. *Capitolium,* t. I, p. 903 et fig. 1150.

6) Mon. 246 *c.* — Le mon. 251 *k*, fig. 253, est analogue, mais plus grossier, et le casque est placé aux pieds de la déesse. Cf. aussi le mon. 245 *f* (p. 507), qui n'est peut-être pas mithriaque. — Pour d'autres exemples de ce type en Germanie, cf. Haug, *Viergöttersteine,* p. 302 s.

7) Collignon, *Hist. sculpture grecque,* t. II, 1897, p. 268 ss.

8) Inscr. 46, cf. 304 note: *Veneri victrici.* — Le n° 520 *(Veneri)* n'est probablement pas mithriaque et le n° 558 *(Caelesti)* est faux (cf. t. II, p. 475).

à la déesse pour patrie la Syrie bien plutôt que la Perse, et nous n'osons, sur d'aussi faibles indices, proposer pour elle un nom avestique. La seule divinité iranienne qui soit parfois assimilée par les auteurs à Aphrodite et même à l'Aphrodite Ourania [1], c'est Anâhita. Seulement, si les fidèles de Mithra avaient transformé celle-ci en une Minerve, ils ont difficilement pu la considérer en même temps comme une Vénus, à moins que la déesse mazdéenne ne se fût dédoublée et qu'à la fois féconde et guerrière, elle ne se soit incarnée en deux avatars distincts répondant à ses qualités opposées. Mais il est préférable, en attendant quelque nouvelle trouvaille, de ne point hasarder de conjectures prématurées [2].

15. Comme Vénus, Diane n'est représentée dans l'art mithriaque que par une seule figure et encore est-elle à demi invisible (Mon. 246 *c*). On voit seulement qu'elle ramène la main gauche en arrière pour prendre une flèche dans le carquois qu'elle porte sur le dos, et ce geste suffit à prouver que c'est le type de la Vierge chasseresse, non celui de l'Artémis asiatique, assimilée à Anâhita [3], dont le sculpteur s'est inspiré. Sur les monnaies de Bactriane, une divinité d'apparence analogue porte, par un singulier changement de sens, le nom de Tishtrya (p. 136, n° 62); mais c'est là sans doute une transformation locale et exceptionnelle [4]. Quoique la Lune sur son char occupe déjà une place distincte sur le monument d'Osterburken, où apparaît Diane, celle-ci semble bien personnifier dans l'assemblée olympique une seconde fois la même déesse sidérale. On a découvert dans un mithréum une dédicace *Dianae mellificae*, et cette épithète fait probablement allusion à certaines croyances mystiques, suivant lesquelles le miel, dont on se servait pour les purifications, était produit sous l'influence de la lune [5]. La tête de Méduse qui a été employée dans les *spelaea* comme motif de décoration, n'est pareillement, suivant une conception habituelle, qu'une image de la pleine lune [6].

17. Une dernière divinité plus curieuse, se distingue avec quelque peine au-dessus d'Apollon sur le même bas-relief d'Osterburken. Une femme ailée portant la stéphané, tenant de la main gauche une grande palme, vole vers Jupiter et lui pose une couronne sur la tête [7]. La numismatique des rois de Bactriane nous apprend le nom perse de cette Victoire. Une Nikè grecque y est accompagnée de la légende Οανινδο, c'est-à-dire Vanaiñti (-Uparatât) „ la Supériorité destructrice „ (p. 136 n° 59). Cette abstraction qui ne joue dans l'Avesta qu'un rôle secondaire [8], avait donc une tout autre importance aux yeux des

1) Hérodote, t. II, p. 17, cf. *supra*, p. 130, n° 2.

2) Je noterai cependant que la définition que Plutarque donne d'Ameretât (*supra*, p. 132, n° 16) semble pouvoir s'appliquer à la déesse de la beauté et du plaisir. Mais cette définition elle-même est si peu claire que je préfère ne point expliquer *obscurum per obscurius*.

3) P. 130, n° 2; 133, n° 23. — Les représentations d'Anaïtis qui nous sont parvenues, sont en partie imitées de celle de la „ Diane d'Éphèse „; cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. Anaïtis, t. I, p. 2031.

4) Sur Tishtrya et son identification possible avec Mercure, cf. *supra*, p. 145.

5) Inscr. n° 241 et la note; cf. Inscr. 240, 161 note: *Dianae*. Les n°s 80, 124 ne sont probablement pas mithriaques et 470 *(Soli invicto Apollini, Lunae Dianae)* est douteux.

6) Mon. 316 *c*, fig. 367; mon. 228*bis j*, fig. 440. — Sur la signification proposée, cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. *Gorgones*, t. I, col. 1698 et notre t. II, p. 431, l. 5 du bas.

7) Mon. 246 *c*. — Les inscr. 128, 129, 470, 520 portent des dédicaces *Victoriae*, mais aucune ne paraît être mithriaque.

8) Cf. Yasna, I, 6, 19 (t. I, p. 11 Darmesteter); Siroza, I, 7 (t. II, p. 298); 20 (p. 301) et le Yasht, XIV, 7, 9, 44 ss. (t. II, p. 261). La „ Supériorité destructrice „ est, avec la „ Force bien faite „, l'auxiliaire ordinaire de Verethraghna.

rois indo-scythes, puisqu'elle est au nombre des rares divinités iraniennes qu'ils ont figuré sur leurs monnaies. La victoire est la cause et la manifestation de la souveraineté légitime, et c'est pour ce motif que sur notre bas-relief elle couronne le maître des dieux. Suivant la doctrine mazdéenne, Ahura Mazda est le premier qui ait reçu le Hvarenô, l'auréole divine qui confère la puissance[1]. Cette gloire descend aussi sur les monarques terrestres, auxquels elle assure le triomphe de leurs ennemis. La Nikè, que l'usurpateur Oropherne de Cappadoce a fait graver sur ses tétradrachmes[2], n'est autre probablement que Vanaiñti-Uparatât, et les monnaies impériales nous offrent l'image d'une Victoire couronnant les césars, dont le type est semblable à celui de la déesse du monument d'Osterburken[3].

17. Il ne nous reste plus, pour terminer cette revue du panthéon mithriaque, qu'à énumérer quelques déesses qui n'ont trouvé place dans aucune des assemblées divines[4] découvertes jusqu'à ce jour, mais qui sont ou bien représentées ailleurs sur les monuments, ou bien nommées dans les textes épigraphiques.

La Virtus que les inscriptions appellent aussi *Virtus invicti* ou *Invictum numen Virtutis*[5], n'est point évidemment la vieille divinité romaine, compagne de Honos. J'inclinerais à penser qu'elle a pris la place d'Asha-Vahishta, le génie de la „ Sainteté ou la Vertu parfaite[6] „. Il était adoré en Cappadoce (p. 132, II) et son nom Ἀρτα-Ϝαϊστιν, c'est-à-dire Areta-Vahishta a pu facilement être traduit en grec par Ἀρετή. Seulement l'*Asha*, neutre en zend, est représenté sur les monnaies bactriennes par un personnage masculin[7]. Mais d'autre part le nimbe radié que porte ce dieu, s'accorde bien avec l'épithète d'*invicta* donnée à la Vertu en Occident, et l'identification, que nous proposons, sans être certaine, reste cependant la plus plausible.

18. Une dédicace certainement mithriaque est consacrée à la Fortune, et deux autres, qui le sont probablement, à la *Fortuna primigenia* et à la *Fortuna respiciens*[8]. Le mithréum de Londres renfermait une statue de la déesse portant une corne d'abondance et faisant une libation sur un autel placé à sa gauche, tandis qu'à sa droite la proue d'un vaisseau vogue sur les flots[9]. Nous avons noté que sur les monnaies de Bactriane une reproduction de la Tyché grecque, tenant une corne d'abondance, représente vraisemblablement Ashi-Vañuhi (p. 135, n° 54) et, en effet, le caractère de cette divinité, qui donne au mazdéen pieux tous les biens matériels et moraux[10], se prêtait aisément à une pareille

1) Darmesteter, t. I, p. 7, n. 1; t. II, 621 ss. — Sur les doctrines relatives aux Hvarenô, cf. Deuxième partie, ch. III.

2) Th. Reinach, *Trois royaumes d'Asie Mineure*, p. 44 et pl. II, n° 13. — Le nom d'Oropherne est composé de *wouru* et de *hvareno* et signifie „ qui a la Gloire à volonté (suivant son désir) „; cf. Justi, *Iranisches Namenbuch*, s. v., p. 214.

3) Millin, *Galerie mythol.*, pl. XLI, n° 164 etc.

4) Je néglige volontairement les figures tout à fait indistinctes des mon. 235*c*, 242*b* 3°. Sur ces dernières, voyez cependant *supra*, p. 113, n. 7.

5) Inscr. 446*b* avec la note et 560*a*.

6) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 24, qui remarque que la définition de Plutarque (t. II, p. 34), θεὸς ἀληθείας, est trop étroite. — Cf. Spiegel, *Eran. Alt.*, t. II, p. 35. — Nerioseng rend mieux son nom par *dharma*, devoir.

7) Cf. *supra*, p. 135, n° 53, cf. Gardner, *op. cit.*, pl. XXVII, n° 9.

8) *Fortunae:* Inscr. 438, cf. 129, 470, 520 qui ne sont sans doute pas mithriaques. — *Fortuna Primigenia*, Inscr. 161 et note. *Fortuna respiciens*, Inscr. 423 et note suppl., p. 472.

9) Mon. 267*c*. Cf. aussi la statuette de Memphis, Suppl. mon. 285*l*.

10) Spiegel, *Eran. Alt.*, t. II, p. 105 ss.; de Harlez, *Avesta*, p. CXVII; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 598.

traduction. Le premier des biens qu'elle octroie à ceux qui l'invoquent, est, suivant l'Avesta, l'intelligence [1] : il semble qu'une idée analogue soit exprimée par le titre de *respiciens* que la Fortune mithriaque porte en Germanie. La *Fortuna respiciens* est, pour les Romains, celle qui compare le passé et le présent, et pénètre la cause de tous les phénomènes [2]. L'autre épithète attribuée à la déesse, s'explique non moins aisément par l'assimilation que nous suggérons. De même que la *Fortuna primigenia* était considérée en Italie comme la fille aînée de Jupiter, et, au sens philosophique, comme la première née de toutes les divinités [3], de même Ashi-Vañuhi est dans l'Avesta la fille d'Ahura-Mazda et de Speñta-Armaiti, c'est-à-dire qu'on la croyait née à l'origine du monde de l'hymen du Ciel et de la Terre [4].

A la Fortune bienfaisante, qui comble ses fidèles de dons [5], était opposée la Nécessité (Ἀνάγκη) ou la Loi (Θέμις) [6], qui personnifiaient la fatalité en ce qu'elle a de rigoureux et d'immuable. On pouvait considérer sous ce double aspect le Destin que les mages identifiaient au Temps, principe de toutes choses.

19. Ce n'étaient pas seulement des déesses italiques, comme la *Fortuna primigenia* de Préneste, que le mithriacisme avait adoptées en les transformant; il ne se montra pas moins hospitalier pour les divinités celtiques adorées dans les régions où il pénétra. Ainsi dans le temple de Heddernheim, on a mis au jour un bas-relief qui représente Epona portant une corne d'abondance et assise sur les croupes de deux poulains [7]. La déesse gauloise remplace sans doute ici Drvâspa [8], que l'on a d'ordinaire considérée moins exactement comme un Silvain (p. 148). A Allmendingen et a Friedberg, c'étaient les Matronae, les Matres, les Quadruvae, auxquelles on rendait un culte [9]. Les premières, qui étaient au nombre de trois et envoyaient aux hommes, croyait-on, la bonne fortune, sont souvent confondues avec les Parques [10] ou les Fées *(Fata, fatae)*, et nous verrons que les Parques ou *Fata* avaient une des premières places dans la théogonie mithriaque (p. 156). Si le nom de *Quadruvae* n'est point ici un synonyme de *Matres* [11], elles ont peut-être été substituées, par exception, à la triple Hécate, la Diane *trivia* (p. 140), déesse des carrefours.

Des différences locales pouvaient ainsi donner au mithriacisme, dans les diverses contrées où il s'établit, un aspect quelque peu variable. Mais ses concessions au langage et à la dévotion populaires n'altéraient pas le fond de ses doctrines. Sous les travestis-

---

1) Yasht, XVII, 2; cf. Spiegel, *Eran. Alt.*, t. II, p. 106.

2) Dion Cass., XLII, 26, 4. Cf. Peter dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Fortuna*, t. I, p. 1513.

3) Cf. Peter, *l. c.*, col. 1542.

4) Yasht, XVII, 16 (t. II, p. 603 Darmesteter); cf. *supra*, n. 9 et *infra*, p. 156, ce qui est dit des Moires.

5) Cf. *supra*, p. 120, n. 12.

6) Cf. le texte de Proclus cité *supra*, p. 86, n. 10 et le passage du papyrus magique cité p. 41, n. 2. Voyez à propos du rôle qui y est prêté à l'Anankè, Wünsch, *Seth. Verfluchungstafeln*, 1898, p. 94.

7) Mon. 251 *h*. — Pour le type, voyez S. Reinach, *Epona*, Paris, 1895, p. 39; cf. p. 27, n° 59 [= *Rev. archéol.*, 1898, t. II, pl. XII] et p. 38, n° 66.

8) Darmesteter (*Zend-Avesta*, t. II, p. 432) sans connaître notre bas-relief a déjà défini Drvâspa une " Épona iranienne ".

9) Inscr. Suppl. 420 *a* : *Matribus, Matronis*; 442 *c* : *Matronis*; 442 *d* : *Deabus Quadrubis*.

10) Ihm, *Der Mutter und Matronencultus* (Jahr. Ver. Alt. Rheinl., t. LXXXIII, 1887, p. 66 ss.) et dans la *Lexikon* de Roscher, col. 2474; cf. Maury, *Croyances et légendes du moyen âge*, Paris, 1896, p. 1 ss.

11) Cf. Ihm, *l. c.*, p. 87 ss.

sements divers qu'ils prenaient, les dieux iraniens conservaient leur caractère original. Nous allons voir celui-ci se manifester dans les actions que leur attribuaient les légendes transmises dans les mystères.

X

Sur un certain nombre de bas-reliefs, on trouve autour de la figure principale du Mithra tauroctone une série de personnages ou groupes plus petits, disposés des deux côtés de la plaque, et séparés parfois par des encadrements. Le plus ancien monument de ce genre qui ait été mis au jour, celui de Mauls en Tyrol[1], n'a conservé de toutes les scènes secondaires que des restes indistincts, et cette circonstance peut, sinon justifier, du moins expliquer la bizarrerie des interprétations qui ont été proposées de ces tableaux accessoires. Comme ceux-ci étaient à Mauls au nombre de douze, et que ce chiffre est précisément, suivant des textes byzantins[2], d'ailleurs sans valeur, celui des supplices infligés aux mystes de Mithra, on en conclut immédiatement que la série des épreuves imposées aux initiés faisait l'objet des représentations qui entouraient l'immolation du taureau[3]. Malgré les objections pleines de sens que Welcker fit valoir immédiatement contre ces théories aventureuses[4], elles se perpétuèrent jusqu'au milieu de ce siècle en se compliquant de toutes les aberrations d'un symbolisme extravagant[5]. En 1840, Lajard[6] opposa à ces explications absurdes un système plus étrange encore. Il prétendit reconnaître dans les registres, qui divisent en trois certains bas-reliefs de Transylvanie, les régions du ciel mobile, de la terre et des enfers, dont le " triple Mithra ", guide des âmes vers le paradis, aurait été le souverain. La découverte d'Osterburken vint en 1861 dissiper ces hallucinations, et dans la monographie qu'il consacra à celle-ci, Stark, usant d'une méthode archéologique moins déréglée, détermina le premier la véritable signification d'un certain nombre des thèmes sculpturaux qui avaient provoqué tant de commentaires hasardeux[7].

Les personnages qui apparaissent dans ces représentations, on le remarque au premier coup d'œil, sont en partie les mêmes dieux qui forment l'assemblée olympique, seulement ils ne s'y trouvent plus au repos et pour ainsi dire juxtaposés mais en mouvement et groupés. Puis c'est Mithra lui-même qui est figuré dans des situations diverses[8], tantôt seul, tantôt avec le taureau ou avec Hélios. Les scènes que l'artiste a voulu mettre sous les yeux des fidèles sont donc évidemment les épisodes des légendes sacrées. Ces épisodes ne sont pas choisis arbitrairement, ni répartis au hasard, mais, comme l'avait entrevu

1) Mon. 239, cf. la note p. 339.

2) Nicétas de Serres et Élie de Crète, t. II, p. 29.

3) On trouvera, si on le désire, les variantes de cette interprétation, imaginée par Hormayr et par von Hammer, dans la compilation de Seel, *Die Mithrageheimnisse*, 1823, p. 502 ss., 546 ss. Cf. de Hammer, *Mithra*, p. 84 ss.

4) Cf. Zoega, *Abhandlungen*, p. 406 ss.

5) L'exemple le plus parfait de cette espèce de divagations est donné par Seel, *op. cit.*, p. 517 ss.

6) Lajard, *Mémoire sur deux bas-reliefs de Transylvanie*, Paris, 1840, [cf. la Bibliographie]. — Dans ses *Recherches*, p. 126 et 127, il paraît cependant se rallier aux théories de von Hammer.

7) Cf. Stark, *Zwei Mithräen*, notamment p. 19 ss. — Sur le système de Stark, cf. ci-dessus p. 73.

8) C'est ce que M. Studniczka semble avoir le premier reconnu. Cf. *Arch. epigr. Mitth. aus Œ. U.*, VIII, p. 210 : " *Offenbar dieselbe Gestalt wie der Stiertöter* ".

Stark[1], ils se succèdent dans un ordre voulu, dont on peut pénétrer la raison d'être. Ils sont en quelque sorte l'illustration de quelque poème religieux, et le sculpteur semble avoir suivi pas à pas l'action qui s'y déroulait. Un hymne arménien célébrait la naissance de Verethraghna et sa lutte contre un dragon monstrueux[2]; des chants analogues étaient certainement contenus dans les livres liturgiques du mithriacisme[3], et ont inspiré les compositions qui encadrent nos bas-reliefs[4].

Sur tous les monuments de Germanie, le récit commence au coin gauche inférieur[5], et doit être lu en remontant de ce côté pour redescendre de l'autre. A Virunum (mon. 235) et à Mauls (mon. 239), la première scène se trouve au contraire à la partie supérieure de la bordure de gauche, et la série descendante précède la série ascendante disposée à droite. En Dacie, où le type de la composition est assez différent, il faut d'ordinaire (mon. 172 etc.) considérer d'abord le groupe qui occupe l'extrémité droite du registre supérieur, passer à la gauche de celui-ci, suivre le bord de la plaque jusqu'au registre inférieur, que l'on parcourt enfin jusqu'au bout vers la droite. Le nombre des tableaux est d'ailleurs très variable, et le choix en est inconstant. Le monument le plus complet de tous est celui d'Osterburken (mon. 246), dont en général nous respecterons l'ordre dans la description qui va suivre.

1. On aperçoit dans le premier tableau (mon. 246 *e*, 1°) une simple tête chevelue, de face, entourée d'une sorte de bourrelet circulaire, irrégulièrement divisé en huit parties dont les deux inférieures forment peut-être les épaules du personnage. Il est difficile de reconnaître dans cet appendice, comme le voulait Stark[6], un nimbe ou les pétales d'une fleur. Peut-être serait-il sage, avant de hasarder une interprétation nouvelle, d'attendre que l'on ait découvert quelque autre exemplaire de ce monstre jusqu'ici unique dans son genre. La place qu'il occupe rend cependant certain que cette figure bizarre est celle de quelque divinité primordiale, que l'on plaçait à l'origine des choses. Il paraît probable que c'est une forme particulière du Kronos mithriaque, du Temps infini, qui, suivant Arnobe, était représenté en Afrique par une *facies sola*[7].

2. La deuxième scène (mon. 246 *e* 2°) ne laisse pas place à de pareils doutes. Une femme nue est couchée sur le sol, le coude gauche appuyé sur une corbeille de fruits; près d'elle,

---

1) Stark, *Zwei Mithräen*, p. 18: " *Alle Darstellungen der rechten Seite tragen... einen gemeinsamen Charakter; überall tritt uns dieselbe Figur des Mannes der Hauptscene nach Alter, Costüm biss in das Einzelste und Motivirung, und zwar als die entscheidende, feierlich bewegte hervor... Wir haben daher zu erwarten, dass wir es mit Handlungen dieser selben bedeutungsvollen Person zu thun haben, welche in einer gewissen Reihenfolge sich an einander schliessen.*

2) Gelzer, *Sitzungsb. Ges. Wiss. Leipzig*, 1896, p. 107 ss., cf. *supra*, p. 143. — Un hymne symbolique d'un autre caractère s'est conservé en syriaque, cf. *supra*, p. 15 s.

3) Un vers grec d'un hymne mithriaque est cité par Firmicus Maternus, t. II, p. 14. — Cf. ci-dessous, p. 159, note 2.

4) Comparer le bas-relief du musée de Naples (Inv. 6683), où les douze travaux d'Hercule sont disposés autour d'une représentation d'Hercule et d'Omphale (Millin, *Gal. Myth.*, pl. cxvii, n° 453). L'habitude de représenter des scènes successives dans des tableaux superposés semble empruntée à l'art de l'Asie Mineure; cf. Wood, *Ephesos*, p. 222 et Humann-Cichorius, *Altertümer von Hierapolis*, 1898, p. 63, n. 10-11.

5) Bas-reliefs d'Osterburken (mon. 246), de Neuenheim (245), de Heddernheim (251), de Sarrebourg (Suppl. 273*ter c*). — Il en est de même de celui de Castello di Tuenno (114).

6) Les interprétations que Stark propose (p. 19) pour ce *Kopf im Blumenkelch*, à savoir *die Frühlingshore*, ou *ein Lichtgott*, nous paraissent peu plausibles. L'exemple qu'il invoque pour un nimbe analogue n'existe pas : la planche xc de Lajard est inexacte comme je l'ai constaté *de visu*.

7) Cf. t. II, pp. 59 et 461 et ci-dessus p. 78 ss.

un homme accroupi porte sur ses épaules une sphère. On reconnaît immédiatement dans ces personnages Tellus étendue et Atlas soutenant le globe céleste[1]. Ce même Atlas, ici isolé, occupe aussi les compartiments inférieurs des monuments de Neuenheim et de Castello di Tuenno (245 *d* 1°; 114 *a* 5°). Il y prend la forme d'un personnage en costume oriental, un genou en terre, tenant sur ses épaules un large disque, ou d'un jeune homme nu, dans une attitude semblable. Nous avons cherché à préciser le caractère de cet Atlas oriental à propos du culte de Caelus (p. 90), seulement la place qui lui est attribuée sur les bas-reliefs que nous décrivons, permet d'ajouter un trait nouveau à notre esquisse. Suivant les livres perses, Asman, le Ciel, est le premier être matériel créé par Ahura-Mazda[2]; mais cette doctrine, conforme au système avestique, est une altération de la croyance aryenne primitive suivant laquelle le monde et les dieux sont nés de l'hymen du Ciel et de la Terre[3]. Cette antique conception s'était maintenue dans le mithriacisme, et c'est pour ce motif qu'on place le groupe de ces deux divinités génératrices au début de la série des tableaux secondaires. Comme nous l'avons vu[4], le Ciel avait été identifié avec Jupiter, et la Terre avec Junon; on les appelait de l'un ou l'autre nom suivant qu'on les considérait plutôt sous leur aspect matériel ou comme des êtres actifs, et l'on parlait, suivant les circonstances, d'un mariage de Caelus et de Tellus ou de Jupiter et de Junon. La cosmologie des manichéens, manifestement influencée par les croyances perses, admettait pareillement l'existence d'une Terre lumineuse, coéternelle au Père céleste, dont elle est séparée par une atmosphère également increéée[5].

3. Le Ciel n'est pas seulement uni à la Terre, on le rapproche aussi de l'Océan. Sur la stèle de Heddernheim (mon. 253 *f*), les noms et les images des deux divinités se correspondent, et sur le bas-relief de Neuenheim[6], la figure du dieu marin fait immédiatement suite à celle d'Atlas. Nous avons décrit à propos du culte des Eaux (p. 98 s.) ce personnage barbu à demi couché sur des rochers qui est reproduit sur une quantité de nos sculptures, et qu'on invoquait tantôt comme Océanus, tantôt comme Neptune. On trouve exprimée dans la littérature iranienne l'idée que " tout a été créé de l'eau "[7], et la place attribuée à l'Océan dans la série de nos représentations, semble indiquer que les mythes de la religion mithriaque faisaient remonter sa naissance aux origines de l'univers, de même que, suivant les

---

1) Sur l'association de Tellus et du ciel, cf. les médaillons de Commode, Müller-Wieseler, t. II, pl. LXII, n°s 796, 797 et ci-dessus p. 88.

2) Vispered, VII, 4 [20], t. I, p. 462 Darmesteter; cf. *Ibid.*, t. I, p. 37 et le Boundahish, I, 25 (p. 9 West). " *The first of Aûharmazd creatures of the world was the sky* ".

3) Asman et Zamyat sont souvent restés unis même dans l'Avesta, cf. p. ex. Yasna, XVI, 6 [34] (t. I, p. 143, Darmesteter). Le 27e jour du mois est consacré au Ciel, le 28e à la Terre; cf. Siroza, I (t. II, p. 303) et t. I, p. 143, Darmesteter.

4) Cf. *supra*, ch. V, § 9, p. 137 ss.

5) Fihrist, p. 86, trad. Flügel [= 387, trad. Kessler]. Cf. Flügel, *Mani*, p. 181, n. 73 et 271 ss. — St Augustin les appelle *pater ingenitus, terra ingenita, aer ingenitus.*

6) Mon. 245 *d* 2°. — Océanus paraît aussi occuper la première place de la série sur le grand bas-relief de Heddernheim (mon. 251 *d* 15°). — A Osterburken, on a transposé ce personnage aquatique pour le rapprocher du Mithra naissant, qu'il accompagne régulièrement sur les monuments de Dacie, cf. *infra*, ch. V, § 11, p. 162. Il semble en être de même sur le bas relief de Sarrebourg, mon. suppl. 273 *ter* *d* 3°.

7) Passage du Grand-Boundahish cité par Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 630, n. 82. C'est là une idée empruntée sans doute aux Babyloniens, cf. Maspero, *Hist. anc. peuples Orient*, t. I, p. 538. — Sur Apâm-Napât, créateur des hommes, cf. Darmesteter, *l. c.*, et Spiegel, *Eran. Alterth.*, t. II, p. 52 s.

croyances helléniques dont Hésiode[1] se fait l'écho, la Terre Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην.

4. Les trois femmes debout, couvertes de longs vêtements, et dont l'une tient une balance, une autre peut-être un rouleau, groupées dans le troisième tableau du monument d'Osterburken (246 *d* 3°), sont indubitablement, comme l'a vu Stark, les Moires[2]. On semble leur avoir donné de préférence dans les mystères le nom de *Fatae* ou *Fata*[3]. Du moins c'est ainsi qu'elles sont désignées dans une dédicace à la vérité suspecte et dans les célèbres peintures des catacombes de Prétextat[4]. Elles sont la triple personnification du Destin, et elles sont comme telles rapprochées du groupe de Caelus et de Tellus dans la grande composition que nous analysons. Nous avons dit (p. 151) qu'Ashi-Vañuhi, la Fortune, est regardée en Perse comme la fille du Ciel et de la Terre, et l'importance que les idées fatalistes avaient prises dans le mithriacisme, empêchèrent qu'on y oubliât cette haute descendance.

5. Selon la légende mithriaque, toutes ces générations divines devaient avoir eu lieu à l'époque où Zervan-Kronos, le dieu du Temps, régnait sur l'univers. En effet c'est seulement dans la scène suivante qu'on voit Kronos transmettre à Zeus la souveraineté du monde. Le premier, la tête voilée, caractérisé par la faucille qu'il porte de la main gauche, tend au-dessus d'un autel[5] à Jupiter, appuyé sur son sceptre, le foudre, insigne de l'autorité suprême[6]. Les récits cosmogoniques de Babylone racontent d'une manière analogue que Bel-Mardouk fut sacré roi par les dieux en recevant de leurs mains un sceptre, un trône et une couronne[7]. D'autre part, suivant les théories zervanistes, qui étaient celles des mystères, le Temps infini a gouverné le monde avant Ormuzd[8]; et par conséquent il a dû lui céder son pouvoir à un moment donné. Une pareille succession de règnes était admise non seulement par les orphiques, mais aussi dans la mythologie phénicienne[9]. Les doctrines astrologiques permettaient d'en donner une explication d'apparence scientifique. Elles enseignaient en effet que Saturne avait " dominé les temps " aux origines du monde, et qu'au bout d'un

---

1) Hésiode, *Théogonie*, 134.

2) Stark, *Zwei Mithräen*, p. 20. Cette représentation est jusqu'ici unique. — Le rouleau, le livre du destin et la balance sont des attributs ordinaires des Parques (cf. Müller-Wieseler, t. II, pl. XLV, n° 840 et LXVIII, n° 858).

3) Cf. sur ces déesses, Ihm, *Mutter and Matronencultus*, p. 99 ss.; cf. *supra*, p. 152, n. 10.

4) Inscr. 167 : *Fatis augustis*. Mon. 291*bis* : *Fata divina*.

5) La signification de cet autel reste incertaine pour moi. Il se retrouve dans une représentation accessoire du mon. 16, 2°, sur laquelle nous reviendrons ch. v, § 11, 7.

6) Les détails de cette scène sont le plus clairs sur le bas-relief de Neuenheim (245 *d* 3°). Elle se répète sur le bas-relief d'Osterburken (246 *e* 4°) avec cette seule différence, semble-t-il, que Kronos est placé à gauche et Zeus à droite. Stark (*Zwei Mithräen*, p. 20) me paraît douter à tort de l'identité des deux représentations. — Sur le fragment de Trente (116 *e* 4°), ce n'est plus Zeus qui est en face de Kronos mais le Soleil. Eznig, dans son exposition du système zervaniste, insiste sur ce détail qu'Ormuzd fut reconnu par son père Zervan parce qu'il était " lumineux et d'une odeur suave " (Eznig, II, ch. 1, p. 76, trad. Le Vaillant; cf. l'Ulemâ-i-Islam dans Vullers, *Fragmente über die Relig. des Zoroaster*, 1831, p. 45; Théodore-bar-Khouni dans Pognon, *Inscriptions des coupes de Khouabir*, 1899, p. 163). Peut-être est-ce là le motif de cette substitution, peut-être celle-ci est-elle due plus simplement à ce que le Soleil était devenu le dieu suprême à l'époque impériale. — Le bas-relief de Sarrebourg (mon. suppl. 273*ter* *d* 1°) offre une scène fort endommagée, qui pourrait avoir été semblable à celle du fragment de Trente.

7) Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, p. 281; cf. Maspero, *Hist. anc. peuples Orient*, t. I, p. 540.

8) Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 176 ss.

9) Pour les orphiques, voyez Nigidius Figulus, fr. 67 Swoboda; cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 791 s. — Pour les Phéniciens, Philon de Byblos, fr. 2, § 16 = FGH, III, p. 567 *b*.

cycle déterminé d'années, Jupiter avait hérité de sa puissance, qui devait ensuite passer aux autres planètes[1].

6. Avec le règne d'Ahura-Mazda commence la lutte contre les esprits du mal[2], et le tableau suivant du monument d'Osterburken (mon. 246 *e* 5°) nous en montre un épisode. Jupiter penché en avant brandit de la main droite le foudre pour en frapper un géant anguipède, dont il saisit de la main gauche la chevelure et qui cherche en vain à se dégager[3]. Sur le marbre de Virunum; ce sont deux monstres fuyant devant lui que le maître des dieux est sur le point de foudroyer[4]. Ces groupes sont évidemment empruntés à quelque gigantomachie grecque[5], mais ils rappelaient aux initiés une fable non pas hellénique mais orientale. Suivant les traditions perses, Ahura-Mazda, pour assurer sa domination, avait dû repousser un assaut des esprits du mal, qui tentaient d'envahir le ciel et qu'il avait précipités dans les enfers[6]. Les inscriptions assyriennes aussi racontent la lutte soutenue par Bel-Mardouk contre les monstres créés par Tiamât[7], et un bas-relief de Nimroud représente déjà le dieu suprême foudroyant son adversaire, comme le fait Jupiter sur nos bas-reliefs[8]. Les auteurs occidentaux, qui rapportent ces traditions babyloniennes, parlent, en véritables grecs, de combats entre Zeus et les titans ou les géants[9]. La même terminologie, appliquée

1) Firmicus Maternus, *Math.*, III, 1, 2 ss.; cf. Bouché-Leclerq, *Astrologie grecque*, p. 498. — Le fragment attribué aux Chaldéens, dont nous avons publié ci-dessus (p. 35, n. 1) un extrait, contient une théorie analogue (*Cod. Vatic.*, f. 230r) : Μετὰ ταῦτα ὥρισεν ὁ θεὸς αἰῶνας ζ', διδοὺς ἑκάστῳ ἀστέρι ἔτη χίλια κατὰ τὴν τάξιν τῶν ζωνῶν, καὶ ἔλαχε τῷ Κρόνῳ τῷ κυρίῳ τῆς πρώτης ζώνης ἄρχειν τὴν πρώτην χιλιάδα κοινωνὸν τοῖς προλοίποις ἄστρασιν... Τὴν δὲ δευτέραν χιλιάδα, ἄρχει ὁ Ζεὺς ἔτη χίλια κτλ.

2) Spiegel, *l. c.*, cf. Eznig, II, 2, p. 76 ss., trad. Levaillant = p. 375, trad. Langlois.

3) La scène est bien reconnaissable sur les bas-reliefs de Trente (mon. 114, 3°), d'Osterburken (246 *e* 5°) et d'Augéra (109, fig. 103). — Elle est moins bien conservée mais identique à Mauls (239 *b* 1°), à Sarrebourg (Suppl. 273*ter d* 2°) et sans doute à Heddernheim (251 *d* 3°), où la pierre a été mal restaurée.

4) Mon. 235 *b* 1°. — Si le piédestal d'Augera était certainement mithriaque, on devrait en conclure que Poseidon (Apâm-Napât) a pris part à la lutte, cf. *supra*, ch. v, § 9, p. 142, n. 5. — M. Wagner (*Neptun im Gigantenkampf*, dans la *Westdeutsche Zeitschr.*, I, 1882, p. 36 ss. a prétendu reconnaître dans le cavalier des " colonnes au géant " un Neptune. Malgré l'assentiment accordé récemment à cette théorie par M. Köpp (*Jahr. arch. Inst.*, V, *Beiblatt*, p. 63 ss.) je ne la crois pas admissible, cf. *infra*, p. 158, n. 4.

5) Déjà sur les peintures de vases, on trouve parfois Zeus seul foudroyant un géant (Heydemann, *Zeus im Gigantenkampf* (*Hallesches Winckelmannsprogramm*, I), 1876, p. 9. Cf. les monnaies citées ci-dessous p. 158, n. 6. Le type est donc ordinaire au IIIe siècle. On le trouve reproduit sur plusieurs monuments en Germanie, cf. Haug, *Westd. Zeitschr.*, X, 1891, n° 126 et pl. 12; Haug et Sixt, *Die Bildwerke Württembergs*, 1898, p. 60, p. 89.

6) Boundahish, III, 25 (p. 19 West); VI (p. 19 West); cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 70, n. 5, 121 ss., qui croit ce mythe indo-européen. Il est intéressant pour nous de constater qu'il se retrouve dans les écrits zervanistes, cf. l'Ulemâ-i-Islam, trad. Vüllers, p. 49; Shahrastâni, trad. Haarbrücker, p. 278. — On ne peut guère invoquer le récit de Moïse de Khoren, I, 6 (p. 60 Langlois) sur la lutte de Titan et de Japet contre Zervan, car il est emprunté aux oracles Sibyllins (III, 125 ss.), sans doute par l'intermédiaire d'une traduction syriaque (Vetter, *Festgruss an Rudolf von Roth*, 1893, p. 83).

7) Jensen, *Kosmologie*, p. 281 ss.; Maspero, *Histoire*, I, p. 540. — Cf. la description des monstres dans Bérose, fr. 1, § 5 (FHG, II, p. 497, col. 2).

8) Maspero, *l. c.*, p. 541.

9) Castor dans Eusèbe, éd. Schöne, p. 54 [cf. Müller à la suite de l'Hérodote de Didot, p. 156] : *Belus rex erat Assyriorum et sub eo Kyklopes Iovi* [le traducteur arménien a rendu ce nom par *Aramazd*] *adversus Titanos pugnanti fulgura fulminaque ignea auxilio in praelio attulerunt... Gigantes in deos irruerunt et perempti sunt auxilium diis ferentibus Herakle et Dionyso, qui e Titanis erant.* Cf. Thallus, fr. 2, Müller (FHG, III, 517). — Eznig (p. 81, trad. Levaillant = 376 *a* Langlois) parle même de l' " époque des Titans " à propos de Zervan. Comparez aussi les " géants " qui peuplent la terre avant le déluge dans la Genèse, VI, 4. — Je ne

au même mythe, s'était conservée dans le manichéisme : Mani avait écrit un " Livre sur les géants[1] „; il y racontait la " gigantomachie „ [2], les entreprises des fils de la Terre contre le Ciel, c'est-à-dire le soulèvement de la matière contre le principe divin, et les *Acta Archelaï* mettent en scène Térébinthe, le précurseur de Manès, disputant avec des prêtres de Mithra sur la " guerre suscitée contre Dieu aux origines[3] „. Il est probable en effet, que la légende mithriaque différait par quelques détails de celle acceptée par les manichéens, mais les auteurs romains ne font malheureusement pas la moindre allusion à la première.

La victoire du souverain du ciel sur les ennemis révoltés contre son autorité, prêtait à des applications allégoriques. Zeus écrasant les géants qui menaçaient son royaume, a été rapproché des Césars repoussant les ennemis de l'empire. Les colonnes votives érigées en grand nombre en Germanie et en Gaule, et qui étaient surmontées d'un cavalier romain foulant aux pieds de sa monture un géant anguipède, sont très probablement une représentation emblématique de la puissance victorieuse des empereurs triomphant des barbares[4]. Une médaille d'Antonin nous montre Jupiter sur un quadrige foudroyant un géant[5]; les monnaies de Dioclétien et de Maximien avec la légende *Iovi fulgeratori* nous offrent encore l'image d'un Jupiter nu, brandissant le foudre contre un géant, qui est dans une attitude suppliante[6] — un motif apparenté de près à celui de nos bas-reliefs —, et le panégyriste Claude Mamertin rappelle avec complaisance la défaite que les dieux, dont Dioclétien *Iovius* et Maximien *Herculius* prétendaient tirer leur origine, avaient infligée " aux Titans et aux monstres dimorphes „[7]. Si l'on rapproche ces faits de la faveur toute particulière que les deux princes témoignèrent au culte de Mithra[8], il semblera certain que le mythe héroïque enseigné dans les mystères a inspiré le rôle prêté aux Césars divinisés. Par une conséquence lointaine et inattendue, l'antique légende iranienne de la lutte d'Ormuzd et d'Ahriman a contribué à former les conceptions monarchiques des Romains.

---

m'explique pas le titre de γίγας γιγάντων pris dans une lettre officielle par le roi Chosroès en 562 ap. J.-C. (Ménandre Protect., fr. 11, dans Dindorf, *Histor. min.*, p. 16).

1) Beausobre, *Hist. Manich.*, I, p. 429; Flügel, *Mani*, p. 103 et p. 362, n. 320; Kessler, *Mani*, p. 198 s., p. 300, n. 2.

2) Le nom de Γιγαντομαχία est employé par Alexandre de Lycopolis, c. 5, 25 (p. 8, 7 s., p. 37, 8 ss. Brinkmann) et par d'autres auteurs.

3) Cf. le texte ci-dessus p. 45, n. 1.

4) Cette interprétation générale, soutenue par Haug (*Westd. Zeitschr. für Gesch. und Kunst*, t. X, 1891, p. 327 ss.), nous paraît la plus probable. Elle est corroborée par la découverte à l'autre extrémité de l'empire d'un bas-relief analogue au groupe germain (cf. *infra*, n, 6). — Sur les autres significations attribuées à ces représentations très discutées, cf. *supra*, p. 157, n. 4; Haug, *l. c.*, et les dissertations plus récentes de Freidhof (*Die sogenannten Gigantensaülen*, 1892, Metz); Müller (*Die Reitergruppe auf den Gigantensaülen*, Strasbourg, 1894); Kœhl. (*Eine neue Deutung der Gigantensaülen*, *Westdeutsche Zeitschr.*, XIV, 1895, *Korrpdbl.*, p. 105 ss.).— Il est à noter qu'à Neuenheim une de ces colonnes était dressée tout au moins à proximité d'un mithréum, sinon devant son entrée, cf. mon. 245*j*, t. II, p. 508 et la note.

5) Cohen, t. II, p. 331, n°s 403, 404; cf. Hild dans Daremberg et Saglio, s. v. *Gigas*, t. I, p. 1563, fig. 3567.

6) Cohen, *Monnaies emp.*, 2e éd., t. VI, p. 445, n°s 285 ss., p. 531, n°s 376 s.; cf. Constance Chlore, t. VII, p. 72, n° 162. — M. Clermont-Ganneau (*Études d'archéologie orientale*, Paris, 1895, p. 179 s.) a publié un curieux bas-relief trouvé à Soueldâ, dans la province d'Arabie, qui représenterait, suivant son interprétation, Maximien Hercule perçant un géant de ses flèches, tandis qu'au milieu de la plaque se trouve le buste de Jupiter: cf. pour l'intervention d'Hercule le texte de Castor cité p. 157, n. 9.

7) Cl. Mamertin, *Genethl. Maximiani*, c. 3 : *Ille siquidem Diocletiani auctor deus post depulsos quondam caeli possessione Titanas et mox biformium bella monstrorum* etc., cf. *Paneg. Maxim.*, c. 4. *Tuus Hercules Iovem vestrum quondam terrigenarum bello laborantem magna victoriae parte iuvit.*

8) Inscr. 367; cf. deuxième partie, chapitre III.

7. Si maintenant nous considérons dans son ensemble la suite des tableaux que nous avons interprétés, une conclusion s'imposera à nous avec la force de l'évidence. C'est que de très vieilles fables orientales sur la génération des dieux et l'origine du monde s'étaient conservées dans les mystères et y étaient enseignées aux initiés. Des traditions babyloniennes s'y mêlaient à des croyances perses, à peu près comme il en fut plus tard dans le manichéisme. Une cosmogonie éclectique, combinant des éléments empruntés aux diverses théories qui circulaient parmi les mazdéens[1], avait été formulée sans doute par les prêtres iraniens d'Asie Mineure. Déjà Hérodote raconte que les mages en sacrifiant psalmodiaient une " théogonie „, et des hymnes en langue barbare se chantaient encore du temps de Pausanias dans les temples lydiens d'Anâhita[2]. Ces antiques *gâthâs,* d'abord traduits en grec[3], puis sans doute en latin, étaient aussi récités dans la liturgie mithriaque[4]. Les dieux dont on y célébrait la naissance et les exploits, n'étaient plus de simples substances matérielles comme la Terre, des forces naturelles comme les Vents, ou des conceptions de l'esprit, comme le Temps ou les Saisons, mais bien des êtres vivants et agissants, animés de passions humaines. Toutes les divinités qu'on adorait dans le culte des mystères, flottent ainsi entre l'abstraction et la personnalité, et Mithra lui-même ne fait pas exception à la règle générale. Tantôt il est regardé uniquement comme la lumière ou le feu déifiés, tantôt on fait de lui le héros de légendes compliquées, où son caractère primitif transparaît à peine. Nous allons tâcher de les élucider autant que possible en abordant l'étude des scènes qui suivent les précédentes sur nos bas-reliefs et qui lui sont toutes consacrées[5].

XI

1. Le premier tableau représente, comme il est naturel, la naissance du dieu[6]. Des textes précis nous apprennent que, suivant la doctrine reçue dans les mystères, Mithra était né d'une pierre, et on le désignait couramment sous le nom de θεὸς ἐκ πέτρας[7]. La roche elle-même qui l'avait mis au monde, était considérée comme divine, on l'adorait dans les

1) On en trouvera un résumé commode dans Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipsig, 1893, p. 100 ss.

2) Voyez les textes cités t. II, p. 60, n. 1. — Un fragment de l'hymne consacré en Arménie à Verethraghna nous été conservé par Moïse de Khoren (*supra*, p. 154, n. 2); cf. aussi Strabon, XV, 3, § 18, p. 733 C : Μετ' ᾠδῆς ἔργα θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἀναδίδοντες.

3) Cf. *supra*, p. 154, n. 3.

4) Le nom de Μιτραγάθης transmis par Eschyle paraît signifier " qui chante des gâthâs à Mithra „; cf. Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 213.

5) Stark a constaté le premier qu'elles avaient un même personnage pour héros (*supra*, p. 154, n. 1). Studniczka y a reconnu Mithra (*supra*, p. 153, n. 8), et la suite de ces recherches prouvera qu'il a vu juste.

6) Mithra naissant, comme introduction aux autres épisodes de sa légende, à Virunum (mon. 235), Mauls (239 *b* 3°), Neuenheim (245 *d* 4°), Osterburken (246 *e* 6°) et sur la plupart des monuments de Dacie. Sur l'ordre où ces scènes doivent être examinées, cf. *supra*, p. 154.

7) Justin Mart., fr. *b* (t. II, p. 20) : Ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι; Commodien (t. II, p. 9) : *Invictus de petra natus... terrenus utique fuit;* S[t] Jérôme, fr. *b* (t. II, p. 19) : *Mithram... in lapide... esse generatum;* Lydus (t. II, p. 24) : Τὸν πετρογενῆ Μίθραν; Firmicus Maternus, fr. *b* (t. II, p. 14) : Θεὸς ἐκ πέτρας. — Un monument récemment trouvé à Pettau porte, sous l'image du Mithra sortant de la pierre, la dédicace *Naturae dei* qui doit certainement se traduire " A la naissance du dieu „ (cf. *genitura, fetura,* etc.). Cf. Gurlitt, *Jahreshefte arch. Ist. Wien*, II, 1899, *Beiblatt*, p. 92 ss.

temples sous la forme d'une stèle conique [1], sorte de bétyle analogue à ceux vénérés en Syrie [2], et les dédicaces *Petrae genetrici* sont nombreuses [3]. L'origine de ces croyances paraît devoir être cherchée, aiusi que l'a montré M. Maionica [4], dans la conception primitive, répandue chez beaucoup de peuples [5], que le ciel était une voûte de pierre. Cette idée, qui est probablement indo-européenne, n'apparaît nulle part aussi clairement que dans les écrits mazdéens [6], où le mot " *asman* „ qui signifie proprement pierre est devenu le nom du ciel divinisé. D'autre part, on constate qu'Asman et Mithra sont toujours restés étroitement associés dans l'Avesta. On est donc amené à penser que le Mithra naissant de la pierre est la personification de la lumière jaillissant à l'aurore de l'endroit où la calotte du firmament semble reposer sur les hauteurs qui ferment l'horizon. Toutefois cette signification originelle du θεὸς ἐκ πέτρας paraît s'être obscurcie longtemps avant l'époque romaine, et l'on ne voyait peut-être plus dans le vieux mythe aryen qu'une image de l'étincelle qui jaillit du silex battu par le briquet [7].

L'explication fort plausible qui voit dans la naissance du πετρογενής un symbole naturaliste remontant jusqu'aux anciens Perses, se heurte cependant à une objection grave : c'est que dans les livres mazdéens on ne peut signaler la moindre allusion à la légende qui avait cours en Occident. Il n'est donc pas impossible qu'elle aît été empruntée par les mages aux cultes d'Asie Mineure [8]. Suivant les croyances phrygiennes, Agdistis, comme le dieu *saxigenus,* serait né d'une pierre, fécondée par Jupiter et qui aurait gardé dix mois dans son sein l'embryon divin [9]. Il est remarquable qu'en Arménie même la tradition romaine n'était point acceptée. Agathange appelle simplement Mithra " fils d'Aramazd „ en l'identifiant à Atar, le feu [10], qui, dans les livres avestiques, est de même dit régulièrement fils d'Ahura-

1) Mon. 97*b*, cf. mon. 83*h*, fig. 76; mon. 225*g* (pierre conique entourée d'un serpent); sur le serpent, cf. ci-dessous, p. 161. — Un monument semblable, qui m'était inconnu, a été publié par Gsell, *Musée de Philippeville*, 1898, pl. VI, 7 et p. 50. Le rocher creux est entouré d'un serpent et percé de trous. Peut-être plaçait on dans la cavité une lampe dont la flamme brillait par les ouvertures [Gsell].

2) Fr. Lenormant, *Rev. hist. religions,* t. III, p. 31 ss.; Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e éd., 1894, p. 200 ss.

3) Cf. t. II, Index épigraphique, p. 533, col. *a*. — Une nouvelle inscription a été publiée dans les *Jahreshefte* de Vienne, *l. c.*, p. 94.

4) Maionica, *Mithras' Felsengeburt* (Arch. Epigr. Mitth., II), 1878, p. 33 s., où l'on trouvera citée la bibliographie antérieure. — Windischmann (*Mithra*, p. 63), invoquant les passages du Mihir-Yasht, où il est dit que Mithra apparaît d'abord sur le sommet du Haraberezaiti, voyait dans le mythe de la naissance du dieu un symbole de la lumière qui éclaire d'abord les cimes rocheuses des montagnes. Cette théorie spécieuse soulève des difficultés, qui ont été relevées par M. Maionica (p. 35).

5) Outre les preuves invoquées par Maionica, cf. Drexler, dans Roscher, t. II, col. 2750 à propos de Mên *Petraeites* (né de la pierre?). — A Babylone aussi, le ciel est une voûte solide, cf. Jensen, *Kosmologie*, p. 91.

6) Voyez notamment le Mînôkhard, IX, 8 (p. 36 West): *The sky is made of the substance of the blood stone [or ruby] such as they also call diamond,* cf. Boundahisch, XII, 6 (p. 36 West); XXX, 5 (p. 121 West) et Darmesteter, *Zend Avesta*, t. II, p. 506, n. 9.

7) Cf. Prudence, t. II, p. 71 et la note.

8) C'est l'opinion de Zoega, *Abhandl.*, p. 132, qui déclare cette légende *eine dem Geschmack der magischen Fabeln gänzlich fremde Idee.*

9) Arnobe, V, 5; cf. Pausan., VII, 17, 9 et Pauly-Wissowa, *Realenc.*, t. I, p. 767. — Peut-être en Occident, la pierre était-elle de même regardée comme ayant reçu de Jupiter le germe divin ; cf. le discours étrange où Julien (Or. VII, 228 D), contrairement à la mythologie grecque, appelle Hélios οὐρανοῦ καὶ γῆς ἀρχαιότερον (-τατον?) ἐν θεοῖς βλάστημα, cf. p. 161, n. 10.

10) Sur Atar-Héphaistos et son identification avec Mithra, cf. *supra*, p. 104, n. 5 et p. 146, n. 6.

Mazda[1]. Une doctrine plus étrange est rapportée par Eznig et par Élisée, sans doute d'après Théodore de Mopsueste (p. 18) : Mithra aurait été enfanté par une femme, et même, si l'on peut en croire un texte qui parait altéré, il serait né d'un commerce incestueux avec sa propre mère[2]. On a supposé avec quelque apparence de raison que cette fable était due à une confusion de Mithra avec Saoshyañt, qui, suivant les théories mazdéennes, doit à la fin des temps naître d'une vierge[3].

Quoi qu'il en soit, la sculpture mithriaque a figuré la nativité du dieu avec une fréquence qui indique quelle importance la religion y attachait[4]. Les monuments les plus simples nous montrent un enfant, le corps nu[5], mais portant un bonnet phrygien sur sa chevelure bouclée[6], enfoncé jusqu'aux genoux, jusqu'à l'aine ou même jusqu'aux hanches dans un bloc de rochers. Régulièrement il élève d'une main un couteau[7], l'arme dont il est appelé à se servir, de l'autre une torche, emblème de la lumière qu'il apporte au monde[8].

Assez fréquemment le rocher est entouré d'un serpent, qui d'ordinaire dresse la tête vers l'enfant[9]. Le reptile est sans doute ici comme dans les autres représentations mithriaques, un symbole de la Terre, qui fut peut-être considérée en général comme la mère du dieu sorti des entrailles de la roche féconde[10]. Joint à la torche, au couteau et au bonnet phrygien, il pourrait aussi rappeler aux initiés la divinité des quatre éléments suivant un symbolisme dont nous avons signalé précédemment (p. 103) une autre application[11]. Parfois, à droite et à gauche du dieu *saxigenus*, se tiennent les deux dadophores[12], que nous retrouverons assistant à l'immolation du taureau. Comme ils ne sont, nous l'établirons plus loin (§ xv), qu'une double incarnation de Mithra, les traditions sacrées rapportaient peut-être qu'ils avaient vu le jour en même temps que lui.

---

1) Yasna, II, 4 [7]; LXV, 12 [53], etc.

2) Élisée, t. II, p. 5, fr. *a, b;* Eznig, t. II, p. 3, fr. *a.* Cf. aussi Eznig, § 10, p. 381 Langlois.

3) Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman,* p. 328, n. 3 et *Zend-Avesta,* t. II, p. 521, n. 112 au Yasht XIII, 62. — Sur la confusion de Mithra avec Saoshyañt, cf. *infra,* ch. v, § xiii.

4) Statues ou bas-reliefs particuliers : mon. n[os] 18; 19 *c*; 62 ; 177 ; 200; 203; 209 ; 210; 213 *d* ; 225 *f*; 228 [mutilé] ; 251 *l*; Suppl. 228[bis] *d.* — Figures accessoires, souvent indistinctes, sur les bas-reliefs : 74 (cf. t. II, p. 484); 125 *a*; 126 ; 128 ; 134 *c* 2° ; 155 ; 158 ; 167 ; 169 ; 171 *b* 3° (?); 172 *a* ; 173 *d* ; 176 *b* 1° ; 180 *a* ; 192 *a* 4° ; 192[bis] *a* 4° ; 194 *c* 7° ; 195 ; 199, 2° ; 204 *b* 10° ; 211 ; 214 *a*; 215 *a*; 218 ; 220, 1° ; 221 *c* 5° ; 230 ; 239 *b* 3° ; 246 *f* 1° ; 251 *d* 17° ; 251 *g* ; 253 *j* 1° ; 253 *l* 7° ; 260 *a* ; 270 *a* ; Suppl. 228[bis] *d* 4°. — Cf. les notes suivantes.

5) Le dieu est vêtu du costume oriental, mon. 278; cf. *infra,* p. 163, n. 3, à propos du mon. 114 *a* 1°.

6) Le bonnet phrygien fait défaut exceptionnellement : mon. 231 *d* ; 245 *d* 4° ; 245 *g*; 251 *l*; 252 *e*, où le dieu pose la main sur sa tête.

7) Sur le mon. 69, le couteau est sculpté sur le rocher ; l'on voit à côté de lui un arc, une flèche et un carquois (sur ces armes cf. *infra,* § xii), et le dieu tient en main une grappe de raisin peut-être restaurée (cf. *supra,* p. 147, n. 2).

8) Inscr. 370 : *Mithrae genitori luminis.*

9) Mon. 177, 200, 203, 210, 213 *d*, 225 *f*, 231, sans doute 276, Suppl. 228[bis] *c*.

10) Cf. Commodien, t. II, p. 9 : *Terrenus utique fuit;* S[t] Jérôme, fr. *b*, t. II, p. 19 : *Vel in lapide vel in terra.* — M. Zippel (*Festschrift zum fünfzigj. Doctorjubiläum Ludw. Friedländer dargebracht,* Leipzig, 1895, p. 513 s.) a observé que le *Natalis invicti* (25 Décembre) tombe exactement neuf mois après les *Hilaria* (25 Mars) de la *Magna mater,* et conjecture, non sans vraisemblance, que celle-ci avait été regardée en Occident comme la mère de Mithra.

11) Cf. *supra,* p. 115 ss. — C'est sans doute pour ce motif que sur le bas-relief 228[bis] *d,* à l'imitation de certaines statues du Kronos léontocéphale (p. 75, n. 6), on a ramené la tête du serpent près de celle de l'enfant, c'est-à-dire qu'on l'a placée sur la même ligne que le bonnet phrygien, le couteau et la torche (aujourd'hui brisés).

12) Mon. 69, 231, 235 *b* 3°.

D'autres additions au groupe principal nous permettent de préciser davantage certains traits de la légende. On remarque sur certains bas-reliefs que l'enfant sortant du rocher est accompagné d'un personnage étendu, en qui nous avons reconnu déjà (p. 98) un dieu aquatique [1]. Ailleurs le masque d'un dieu semblable est sculpté sur la pierre génératrice, ou bien les eaux d'une fontaine réelle coulaient à la partie inférieure du monument [2]. Ces représentations, dont on peut rapprocher le récit d'un grammairien grec [3], rappellent que, suivant les traditions des mystères, Mithra était venu au monde au bord de quelque fleuve mythique.

Quelquefois un arbre, qui pousse sur le rocher et semble couvrir le nouveau-né de son ombre, complète le paysage [4]; ou bien un berger oriental, caressant une chèvre ou plutôt une brebis et portant des fruits, semble être venu offrir au dieu les prémices de son bétail et de ses récoltes (mon. 242 *b* 1°). Sur les bas-reliefs de Transylvanie, le pasteur ou les pasteurs — car ils sont parfois au nombre de deux [5] — se contentent d'observer, cachés derrière un rocher, la naissance miraculeuse de l'enfant divin, tandis que leur troupeau broute ou se repose derrière eux [6].

La légende de Mithra contenait donc une adoration des bergers, analogue à celle que rapporte l'évangile (Luc, II, 8). La comparaison des sculptures chrétiennes, qui figurent cette scène, avec nos bas-reliefs ne laisse aucun doute sur la parenté qui unissait les deux récits : on y retrouve les mêmes pâtres appuyés sur le *pedum* à côté des mêmes brebis [7]. Nos monuments offrent les premiers exemples du motif païen qui a été adapté à une destination pieuse par l'Église triomphante. Sans doute les adeptes des mystères iraniens

---

1) La relation établie entre les deux figures est certaine, car lorsque l'une d'elles change de place sur nos bas-reliefs, l'autre l'accompagne, cf. mon. 128, 176, 188, 192, 192 *bis*, 215 *a*, 220, 221 *c*, 230, 253 *l*. — C'est pour rapprocher ce dieu des eaux du Mithra *saxigenus* que, dans la série des scènes accessoires, la figure du dieu aquatique (Océanus) a quelquefois été transposée, cf. *supra*, p. 155, n. 6.

2) Mon. 102, cf. t. II, p. 487. — Mon. 225 *f*; l'ouverture carrée dans le rocher doit y avoir servi de bouche de fontaine, comme pour le mon. 102.

3) Cf. Pseudo-Plutarque, t. II, p. 36. — L'histoire est certainement controuvée. Le récit de la naissance de Mithra est transporté à un prétendu fils du dieu, mais le détail — la naissance au bord d'un fleuve — qui a fait introduire l'anecdote dans un traité *de fluviis*, doit être véridique. Peut-être même chez les Arméniens localisait-on réellement la naissance du héros au bord de l'Araxe.

4) Mon. suppl. 228 *bis* *d*. — Comparer le coin gauche supérieur du monument d'Osterburken (246 *f*) et *infra*, p. 164, n. 1.

5) Mon. 215 *b* 3°; 194 *b* 6°; 195.

6) La comparaison avec le bas-relief de Besigheim (242 *b* 1°) prouve qu'il faut rattacher ces personnages à la représentation du Mithra *saxigenus*. D'ailleurs sur le monument 204 *b*, le pâtre est placé entre le dieu fluvial et l'enfant sortant du rocher. Ces personnages sont caractérisés comme bergers par le *pedum*. Je n'ai aperçu leur relation avec la scène de la nativité qu'assez tard, de sorte que dans ma description des monuments j'ai parfois séparé des figures qui auraient dû être réunies. — Cf. mon. 192 *b* 5°, 192 *bis* *b* 8° [supprimez le mot " Attis?]; cf. 194 *b* 6°; 195; 214 *c* 5°, 6° [lisez " bâton „ au lieu de massue ou torche]. — Le rocher derrière lequel le berger se dissimule est bien visible sur les mon. 204 *b* 9°; 215 *b* 2°, 3°. Reste de la même scène, mon. 167 *b* 5°. — Sur les bas-reliefs moins soignés, le sculpteur a parfois placé simplement un mouton près de la *Petra genitrix* : mon. 172 *b* 2°; 174, 2°; 214 *b* 6°.

7) Cf. Garrucci, VI, pl. 438, 1 (calice de Werden) : Près de l'étable, où Jésus est couché, se trouve une cabane avec des moutons ; sur le seuil, un pasteur; à droite un autre pasteur tenant en main le pedum ; près de lui une chèvre et un chien sont couchés. — Garucci, V, pl. 307, 1 = Ficker, *Bildwerke im Museum des Laterans*, 1890, n° 119, cf. *Ibid.*, n°s 66, 88, 140, 143, etc. — Leblant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 80, n° 85, pl. XXIII, 3. (L'auteur voit, à tort semble-t-il, dans cette représentation, une simple scène champêtre). — Comparez les images des pasteurs contemplant l'apparition céleste : Garrucci, V, pl. 310, 4; 315, 5; 329, 1.

réclamaient la priorité pour leur tradition sacrée comme pour ses représentations, mais il nous est impossible de savoir jusqu'à quel point leur prétention était fondée.

Le souci de rappeler aux fidèles les détails de la fable a inspiré les compositions précédentes; les intentions symboliques paraissent au contraire dominer dans un monument très particulier de Bretagne (273 *d*, fig. 315). Le jeune dieu porte sur la tête un fragment du rocher, comme si, sous l'influence d'une action interne, celui-ci avait éclaté en deux pour lui livrer passage : on se souvient de l'expression de St Jérôme (t. II, p. 19) relatant que Mithra fut engendré dans le sein d'une pierre *solo aestu libidinis*. Autour du nouveau-né, une bordure décorée des douze signes du zodiaque dessine un encadrement ovoïde. Peut-être doit-on voir dans cette disposition une allusion à quelque doctrine analogue à celle de l'œuf cosmique des orphiques, qui, en se brisant aurait donné naissance au ciel et à la terre [1]. Un mythe du même genre paraît avoir été raconté en Perse ausssi bien que dans l'Inde [2], mais nous ne possédons à ce sujet que des données peu précises [3].

Si nous considérons maintenant au point de vue purement plastique l'ensemble des monuments que nous venons d'énumérer, nous nous heurterons à des incertitudes aussi grandes. Il n'existe, du moins à ma connaissance, aucun type de l'art grec dont cette représentation du Mithra naissant puisse être dérivée, et il semble que nous devions la considérer comme une création de la sculpture impériale. La valeur de cette composition est d'ailleurs en général très médiocre. Le dieu, les deux bras élevés, les deux cuisses, lorsqu'elles sont visibles, collées l'une contre l'autre, le visage immobile, manque à la fois de mouvement et d'expression. De rares monuments témoignent d'un effort plus ou moins heureux de leur auteur pour s'affranchir de cette raideur traditionnelle et animer son œuvre. L'enfant applique une main sur la pierre dont il se dégage, pour y chercher un point d'appui, ou bien il soulève une jambe comme pour la dépêtrer du bloc qui la retient [4]. Mais jamais les marbriers romains n'ont réussi à transformer en un drame vivant le sujet mythologique qu'ils avaient à traiter, comme l'avaient fait les vieux artistes grecs pour la scène analogue de la venue au monde d'Erichthonios [5].

2. Au-dessus du Mithra πετρογενής, se dresse sur le bas-relief d'Osterburken (mon. 246 *f* 2°) un arbre semblable à un figuier, dont la ramure s'étend jusqu'au sommet de la pierre. Devant cet arbre, se tient un jeune homme, qui dépouille à l'aide d'un coutelas une branche des larges feuilles et des fruits oblongs qui la garnissent. Un personnage semblable mais dont la poitrine est couverte d'une tunique orientale, sort de la frondaison, dont son buste émerge seul, et un dieu barbu du Vent, placé dans le coin de la plaque, souffle avec violence vers lui. La comparaison de ce groupe avec le bas-relief de Neuenheim (mon. 245 *c* 1°) montre que l'artiste a combiné ici deux scènes, ou plutôt

---

1) Preller-Robert, *Griech. Myth.*, I, p. 42; cf. Zoega, *Abhandlungen*, p. 230 ss.

2) Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 132 ss., 339 et les passages cités à propos de Plutarque, *infra*, t. II, p. 35, n. 3. — La comparaison du monde avec un œuf, que nous lisons dans le Mînôkhard, XLIV, 8 se retrouve chez les alchimistes, cf. Berthelot et Ruelle, *Alchim. grecs*, t. II, p. 20.

3) Une autre représentation d'un sens douteux se trouve sur le bas-relief de Trente (mon. 114 *a* 1°). L'aspect général de la figure et la place qu'elle occupe au-dessus d'Océanus tendraient à faire reconnaître en elle un Mithra naissant. Mais le personnage est vêtu, et paraît porter la barbe, ce qui ne convient pas à l'enfant *saxigenus*. Cf. cependant p. 161, n. 5.

4) Mon. 69, 245 *d* 4°, 252 *e*. — Mon. Suppl. 228bis *d*.

5) Cf. Sauer, *Das sogenannte Theseion*, 1899, p. 57 ss.

représenté simultanément deux moments successifs d'une même action. L'adolescent nu effeuillant un rameau, est placé ici devant une des quatre figures des Vents, tandis que devant une autre, le dieu vêtu caché dans le feuillage lui fait pendant. Les deux scènes sont aussi séparées sur le bas-relief de Heddernheim (mon. 251 *d* 4° et 18°), où le costume oriental du dieu enfoncé dans l'arbre est plus distinct que partout ailleurs, et sans doute aussi sur le marbre de Mauls (mon. 239 *b* 4°, 5°), où tous les détails sont devenus méconnaissables[1].

La signification précise de ces représentations reste encore incertaine, mais il n'est pas douteux que le héros qui y est mis en scène, ne soit Mithra. Si l'on compare le premier des deux personnages avec le dieu naissant, à côté duquel il est régulièrement placé, leur identité sautera aux yeux. La même stature, la même nudité, le même bonnet phrygien, le même couteau, sont communs à l'un et à l'autre. Pourquoi Mithra encore nu coupe-t-il les feuilles et les fruits d'un figuier tandis que le vent souffle vers lui? Pourquoi plus tard apparaît-il vêtu, à demi dissimulé dans l'arbuste? Il est difficile de répondre à ces questions, mais on songe à quelque légende semblable à celle de la Genèse (III, 6 s.) : " La femme... prit du fruit et en mangea et en donna à son mari qui était avec elle et il en mangea. Et les yeux de tous deux furent ouverts et ils connurent qu'ils étaient nus, et ils cousirent ensemble des feuilles de figuier et ils s'en firent des ceintures. Alors ils ouïrent, au vent du jour, la voix de l'Éternel Dieu qui se promenait par le jardin, et Adam et sa femme se cachèrent de devant la face de l'Éternel Dieu parmi les arbres du jardin. " Seulement nous devons reconnaître qu'on n'a retrouvé jusqu'ici aucun récit analogue ni en Perse[2], ni même en Chaldée[3].

3. L'épisode qui paraît faire suite au précédent[4], a un tout autre caractère. Un personnage

---

1) Une représentation assez confuse du fragment de Besigheim (242 *a* 1°) est en rapport avec celles-ci. Le jeune homme semble s'accroupir, pour s'y dissimuler, au milieu de plantes, dont il cueille en même temps les fruits. Son attitude est analogue à celle du second personnage (239 *b* 5°) figuré sur le bas-relief de Mauls.— Rapprocher aussi de ces scènes la stèle de Carnuntum (Suppl. 228*bis* *d*), où un arbre pousse derrière Mithra naissant (*supra*, p. 162, n. 4) et le fragment 261 *b* " calice de fleurs d'où sortait peut-être autrefois un buste ". — Une autre représentation du bas-relief de Besigheim (242 *b* 2°), représentation placée à côté du dieu naissant et où l'on voit Mithra nu (?), coiffé du bonnet phrygien, s'avancer vers un personnage tenant un bouclier, est tout à fait énigmatique.

2) Suivant le Boundahish, le premier couple humain aurait poussé de la terre, il aurait eu l'apparence d'une plante (Boundahish, XV, 2 ss. [p. 54 West], cf. Zâd-Sparam, X, 4 [p. 183 West]) et ses premiers vêtements auraient été faits d'herbages (Bound., XV, 10 [p. 55 West] : *They had gone thirty days without food covered with clothing of herbage*), mais la ressemblance avec le texte de la Genèse est très lointaine. — On a rapproché l'arbre de la vie de l'Ancien Testament de l'arbre perse " de toutes les semences " mais sans motif. L'origine de tous deux paraît devoir être cherchée en Chaldée; cf. sur ces arbres Baudissin, *Stud. zur sem. Religionsg.*, II, 187 et *infra* § XIII.

3) Schrader, *Die Keilinschr. und das alte Testament*, 1883, p. 38 ss. — Un bas-relief consacré à Malachbel, et sur lequel on voit un cyprès couronné d'une banderole et d'où sort un enfant portant un bélier, pourrait n'être pas sans rapport avec notre représentation, cf. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès* (*Mém. Acad. Inscr.*, t. XX), 1854, pl. I et p. 274, 1. Sur les significations attribuées à cette composition, cf. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, t. II, col. 2301.

4) La scène de l'archer fait suite à celle de l'arbre sur les bas-reliefs de Neuenheim (mon. 245 *c* 2°) et de Besigheim (242 *b* 2°). — On l'a transposée à Osterburken pour des motifs de composition (mon. 246 *f* 5°, t. II, p. 350). En Dacie, on intercale entre la scène de l'archer et la naissance de Mithra la maisonnette avec le taureau (cf. *infra*, p. 166, n° 4), qui manque sur les trois bas-reliefs précédents, mais à Sarrebourg, où elle se trouve, elle est placée après l'archer (Mon. suppl. 273 *d* 6°, 8°).

en costume asiatique et coiffé du bonnet phrygien — c'est sous cet aspect que Mithra nous apparaîtra toujours désormais — tient en main un arc, l'arme avec laquelle le dieu combat parfois aussi dans l'Avesta[1], et lance des flèches vers un rocher élevé. De l'endroit où le trait frappe la pierre, jaillit une source abondante[2]. Un personnage oriental, agenouillé au pied du rocher, recueille avidement l'eau de celle-ci dans la paume de ses mains, qu'il porte parfois à sa bouche pour humer le liquide rafraîchissant[3].

On devine aisément quel mythe primitif a donné naissance à la fable représentée ici. Mithra faisant à coups de flèches jaillir l'eau du rocher, n'est autre que le soleil ou plutôt la lumière perçant de ses rayons le nuage pour faire descendre la pluie du ciel sur la terre altérée[4]. La forme donnée sur nos monuments au rocher qui surplombe, le fait en vérité parfois ressembler singulièrement à un nuage[5], et il est possible que la signification réelle de cette scène fût encore comprise des initiés. Mais, comme de coutume, le symbole était devenu légende en se compliquant de détails accessoires, et nos bas-reliefs ne nous le présentent pas toujours sous une forme aussi simple que celle dont nous avons fait la description[6].

Fréquemment d'autres personnages viennent prendre part à l'action. Quelquefois un jeune homme, debout derrière Mithra, étend la main vers lui où la pose sur son épaule[7]; ailleurs un suppliant est prosterné aux genoux de l'archer divin et élève les bras vers lui[8]. Deux péripéties successives de ce drame allégorique sont probablement ici rapprochées et confondues. Sur la plaque malheureusement très mutilée de Besigheim, nous apercevons d'abord le suppliant seul devant le dieu, qui, tenant l'arc d'une main, porte l'autre à son carquois. Ensuite ce même dieu décoche une flèche; l'eau sourd, et un second personnage agenouillé élève les mains pour l'y recevoir[9].

---

1) Yasht, X, 25 (101 ss.), 28 (113), 31 (128 ss.) etc. Cf. *infra*, § XII.

2) L'eau courante figurée par des lignes sinueuses, est bien reconnaissable surtout sur le marbre de Klagenfurth (mon. 235 *c* 6°) et sur le fragment de Besigheim (242 *a* 2°, 3°), cf. mon. 246 *b* 5°. etc.

3) Mon. 167 *b* 2°, 192 *b* 2°, 204 *b* 4°, 280 *c* 4°, 253 *l* 15°. — A Neuenheim, ce second personnage fait défaut, et l'archer lui-même est agenouillé sous le rocher, tandis qu'ailleurs il est soit assis (Dacie), soit debout (Germanie).

4) Sur les flèches du soleil, il suffira de renvoyer à Rapp dans Roscher *s. v.* Helios, t. I, col. 1999; Preller-Robert, *Gr. Myth.*, 290, n. 1. Cf. aussi Max Müller, *Essays*, II, p. 428. — Peut-être un mythe semblable a-t-il été figuré d'une façon analogue par les fidèles de la *Caelestis* de Carthage. Cette déesse est *pluviarum pollicitatrix* (Tertull., *Apol.*, 23), et l'on voit à côté d'elle sur les monnaies un rocher d'où jaillit une source ; cf. Eckhel, *Doctr. Numm.*, VII, p. 184.

5) Mon. 242 (fig. 216), 245 (pl. V) etc.

6) Mithra est seul à Neuenheim, cf. *supra*, n. 3; cf. 243 1°. — Deux personnages : 125 *b* 3° ; 171 *b* 1° ; 172 *b* 5° ; 173 *e* 4° (?); 174 (?); 178 (?); 178*bis* (?); 192 *b* 2°; 194 *c* 3°; 195 (cf. la note); 214 *c* 2°; 280 *c* 4° (?); 235 *c* 6°; 251 *d* 3°.

7) Mon. 167 *b* 2° ; 175 ; 176 *c* 3° ; 187 *b* 3°; 188, 2° ; 192*bis* *b* 3°; 199, 3°; 204 *b* 4°; 239 *c* 5° (?); 253 *l* 15°.

8) Mon. 242 *a* 3° ; 246 *f* 5° ; suppl. 273*ter* *d* 6°. — Sur le mon. 257, 2°, le suppliant est seul devant Mithra. Peut-être une autre scène faisait-elle pendant de l'autre côté de la plaque brisée, comme à Besigheim.

9) Mon. 242 *a* 2° et 3°. Je ne vois pas quel peut être l'objet que porte le premier suppliant. — On trouve aussi l'archer reproduit deux fois sur les bas-reliefs de Neuenheim et de Heddernheim (mon. 245 *e* 2° ; 251 *d* 3°), mais on n'aperçoit pas ici de différence entre les deux scènes. Le dédoublement ne paraît avoir pour but que la symétrie. — Une représentation différente, qui paraît se rapporter à la même fable, est placée sous le tableau de l'archer sur le marbre de Klagenfurth (mon. 235 *c* 7°) : Mithra tenant en main son arc y fait face à un jeune homme portant une torche, mais ce groupe, jusqu'ici unique, est trop mutilé pour que je prétende l'interpréter.

Le sujet de la légende mithriaque, dont les livres mazdéens n'ont pas, que je sache, conservé le souvenir[1], semble donc devoir être reconstitué à peu près comme suit : Une longue sécheresse ayant désolé la terre, les hommes ou plutôt les héros, qui la peuplaient, avaient invoqué Mithra en le conjurant de mettre un terme au fléau. Le dieu cédant à leur prière avait lancé ses flèches contre une roche escarpée, et il en avait jailli une source intarissable à laquelle tous avaient étanché leur soif.



Fig. 8.

Il est probable, pour ne pas dire certain, qu'au IIIe siècle on a opposé cette histoire à celle de Moïse faisant dans le désert couler l'eau du rocher d'Horeb. Sûrement, dans la sculpture romaine les seules œuvres qui aient quelque analogie avec la représentation païenne qui nous occupe, sont celles où est figuré l'événement rapporté dans l'Exode (XVII, 6). La figure de Moïse tenant la verge miraculeuse est naturellement toute différente de celle de l'archer perse, mais le costume oriental et l'attitude des israélites recueillant dans leurs mains l'eau qui ruisselle, comme l'ensemble de toute la composition offrent avec celle de nos bas-reliefs une indéniable affinité. Parmi les reproductions très nombreuses de cette scène, nous donnerons (fig. 8) à titre de comparaison celle qui orne un sarcophage du musée du Latran[2], et dont on pourra rapprocher le marbre de Virunum (mon. 235 *c* 6°) ou le bas-relief d'Osterburken (mon. 246 *f* 5°). Les mystes de Mithra, comme les chrétiens[3], attachaient sans doute au prodige accompli par leur dieu, une signification symbolique, et l'eau jaillissant du rocher devenait la source d'eau vive, où les âmes altérées trouvaient le " rafraîchissement „ éternel[4].

4. Au miracle de l'archer succède une série de représentations qui ont pour caractère commun de contenir toutes l'image d'un taureau dans des situations diverses[5]. Les deux

1) La légende de l'archer Erekhsha (Yasht, VI, 6 ; cf. Darmesteter, *Avesta*, t. II, p. 415 note, cf. 425) ne paraît avoir rien de commun avec celle-ci, pas plus que celle d'Uzav, faisant tomber la " Nouvelle pluie „ (Yasht, V, 5 [Darmesteter, t. II, p. 409]).

2) Dessin d'après une photographie inédite ; cf. Garruci, pl. 323, 6 = Ficker, *Altchrist. Bildwerke des Laterans*, n° 174, p. 120. Ce monument fort ancien est le seul, semble-t-il, où le buveur agenouillé ne porte pas encore le bonnet carré donné généralement aux israélites, qui sont le plus souvent au nombre de deux ; cf. p. ex. Kraus, *Realenc.*, s. v. *Moses*, t. II, p. 430, fig. 265. — Les peintures des catacombes reproduisent un motif différent de celui qu'ont adopté les sculpteurs : Moïse frappant le rocher y est souvent figuré seul (de Rossi, *Roma soterranea*, t. II, pl. XIV, XV, XVI), et quand un hébreu est représenté, il est debout près de la fontaine (de Rossi, *op. cit.*, t. II, tav. d'agg. B et p. 132 note; *Bull. arch. crist.*, 1877, pl. II ; cf. Wilpert, *Malereien der Sakramentskapellen*, 1897, p. 38 ss.).

3) Kraus, *Realenc.*, II, p. 430 ss.

4) Sur les idées mystiques qui s'attachaient à la Πηγή, cf. *supra*, p. 106. — Sur le sens de *refrigerium* chez les chrétiens et les païens il suffira de renvoyer à de Rossi, *Inscr. crist.*, p. CX, cf. n° 17, 158 et CIL, XIV, 3323 ; Kraus, *Realenc.*, s. v.

5) Sur l'ordre où se présentent ces scènes, cf. *supra*, p. 164, n. 4.

premières devaient être étroitement unies dans la légende : lorsqu'elles figurent toutes deux sur un bas-relief, elles n'y sont jamais séparées, bien que l'une d'elles se rencontre parfois isolément[1]. Une nacelle, qui paraît flotter sur les eaux[2], porte, couché ou debout, le taureau mythique, que le bord relevé du canot cache parfois à demi[3]. Auprès d'eux, on aperçoit une maisonnette à pignon, dont le taureau se prépare à sortir d'un bond[4]. La cause de cette fuite précipitée nous est révélée par le monument de Sarrebourg, où deux personnages en costume oriental, dont l'un est sans doute Mithra, semblent approcher des torches enflammées de la toiture et de la porte de cette étable[5]. Sur deux bas-reliefs d'Apulum, on aperçoit au pied de la cabane des autels et peut-être des cratères, qui sont, comme nous l'avons montré, les symboles de l'eau et du feu[6].

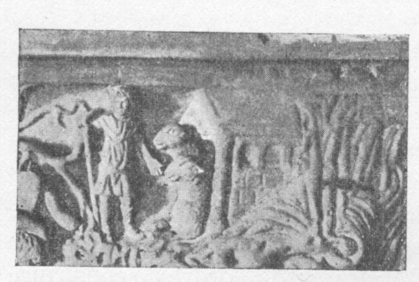


Fig. 9.

Cette addition, ainsi que le rapprochement constant de la nacelle et de la maisonnette et la relation de ce groupe avec la scène de l'archer, nous suggère une interprétation que nous ne hasardons que sous toutes réserves et dont chacun sera libre de se moquer dès qu'il en aura trouvé une meilleure. Des découvertes ultérieures pourront peut-être la confirmer, et peut-être l'infirmer, comme l'a été l'explication astronomique proposée autrefois de ces figures à propos des bas-reliefs d'Apulum[7]. On n'aurait sans doute jamais imaginé pour notre cabane un symbolisme aussi compliqué, si on l'avait rapprochée de celle qui, sur les sarcophages chrétiens, fait parfois partie de la représentation de pasteurs[8], et qui ne se distingue guère de la nôtre qu'en ce qu'elle abrite des moutons au lieu d'un taureau (fig. 9). Il me paraît impossible d'admettre, quoiqu'une conception de ce genre fût celle des manichéens, que la barque soit

1) La nacelle est placée le plus souvent à gauche, parfois à droite (mon. 172, 174, 253 *l* etc.), ou au-dessus (mon. 192*bis*, 199) de la maisonnette, mais toujours à côté d'elle. Les seules exceptions seraient les monuments 194, 195, qui sont suspects et 214 *c* 1°, qui est très grossier. La maisonnette est seule sur les mon. 125 *b*, 173 *e* 3°, suppl. 273*ter* *d* 7°.

2) L'eau n'est pas figurée, mais la position élevée de la barque par rapport au plan du tableau indique suffisamment qu'elle vogue à la surface des flots.

3) La scène apparaît sur les mon. 159; 167 *b* 3°; 171 *b* 2°; 172 *b* 3°; 174, 1°; 192 *b* 3; 192*bis* *b* 5°; 194 *c* 2°; 195; 199, 4°; 204 *b* 5°; 214 *c* 3°; 221 *c* 3°; 253 *l* 11°.

4) La scène est conservée sur les mon. 125 *b* 4°; 171 *b* 3°; 172 *b* 4°; 174 3°; 176 *c* 4°; 183, 3°; 192 *b* 3°; 192*bis* *b* 4° et 7°; 194 *c* 4°; 195; 199, 4°; 204 *b* 6°; 214 *e* 1°; 215 *b* 1°; 221 *c* 2°; 253 *l* 11°. Le mouvement du taureau est surtout visible sur les mon. 172 (fig. 155); 173 (fig. 156); 192 (fig. 167); 204 (fig. 179); 253 *l* (fig. 293).

5) Mon. suppl. 273*ter* *d* 8°, cf. le mon. 192*bis* *b* 7°. où il faut remplacer " frappe de son bâton „ par " approche une torche „. Sur le mon. 188, 4°, deux personnages s'avancent vers l'édicule, comme à Sarrebourg.

6) Mon. 192 *b* 5°; 192*bis* *b* 6°; cf. aussi 167 *b* 4°. — Sur le sens des autels et des cratères cf. *supra*, p. 115 ss.

7) Mon. 192; 192*bis*. — " Au milieu de ce tableau, nous avons remarqué sur l'un comme sur l'autre des deux monuments, un édicule, sous le portique duquel on aperçoit la portion antérieure d'un bouc (*sic*) tourné vers l'occident. Je n'hésite pas plus que M. de Koeppen [cf. de Hammer, *Mithra*, p. 90, 91] à reconnaître dans cette représentation la *maison du capricorne* qui, à une certaine époque, fut le domicile du Soleil au solstice d'hiver. Au-dessus de l'édifice, la nacelle en forme de croissant et le taureau qui est placé dans cette nacelle, me paraissent constituer un emblème particulier de la lune. „ (Lajard, *Bas-reliefs de Transylvanie*, p. 46, cf. p. 81.

8) Nous reproduisons d'après une photographie un fragment d'une de ces scènes de genre d'après un sarcophage du Latran (Ficker, *Altchr. Bildwerke des Laterans*, n° 119, p. 63, cf. aussi n°s 140-143).

ici l'emblème mythologique d'un astre et plus spécialement de la lune [1]. Je suis persuadé que la double scène des bas-reliefs mithriaques rappelle quelque fable encore inconnue, dont le contenu général a pu être le suivant : Après la sécheresse, à laquelle avait mis fin le prodige de l'archer, l'incendie et l'inondation avaient désolé la terre, mais le taureau divin, qui devait engendrer tous les animaux, avait échappé aux fléaux qui le menaçaient en fuyant sa demeure enflammée ou en naviguant dans un canot sur les ondes débordées.

Suivant le témoignage de Dion [2], les mages d'Asie Mineure enseignaient que le Dieu suprême, pour ramener ses créatures dans le devoir, leur avait envoyé deux châtiments : d'abord une conflagration générale, qui avait détruit sur la terre toute végétation, ensuite un déluge, qui avait failli causer la mort de tous les êtres vivants. La croyance à un déluge universel se retrouve, comme on sait, en Chaldée [3] aussi bien que dans l'Iran, où l'Avesta [4] lui donne une forme particulière différente de celle généralement répandue. Le cataclysme est produit ici non, comme chez les Babyloniens, par une pluie persistante, mais par la fonte des neiges, et Yima, le roi de l'âge préhistorique, reçoit d'Ahuramazda l'ordre de construire non pas une arche, mais un vaste abri souterrain. Cette légende, purement iranienne [5], ne se rapportait peut-être pas primitivement au passé, mais " prédisait un événement futur, la fin et la rénovation de l'univers [6]. „ Seulement, à côté de cette tradition, on en trouve une autre, suivant laquelle une pluie diluvienne aurait, aux origines du monde, recouvert d'eau la terre entière et fait périr tous les êtres malfaisants [7]. Ce récit, manifestement influencé par les doctrines sémitiques [8], doit être celui que les mages d'Asie Mineure avaient adopté et propagé en Occident. La nacelle figurée sur nos bas-reliefs, aussi bien que la comparaison avec Deucalion que fait Dion, prouvent que le règne animal et peut-être l'espèce humaine ont été sauvées, comme dans la Genèse, comme chez les Chaldéens, comme chez les Grecs, dans une arche flottant sur l'étendue des ondes. La croyance que notre monde aurait été ravagé successivement par le feu et par l'eau est étrangère, si je ne me trompe, à la religion perse, et est également un emprunt fait par les mages à l'astrologie babylo-

1) Sur les astres conçus comme des barques naviguant dans le ciel, cf. Usener, *op. cit.* [n. 3], p. 130 ss.

2) Dion, t. II, p. 63, l. 5 à 20.

3) Smith-Delitzsch, *Die Chaldäische Genesis*, p. 223 ss.; Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient*, t. I, p. 566 ss. — Toutes les légendes sémitiques et aryennes relatives au déluge ont été tout récemment rapprochées et interprétées avec sagacité par M. Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn, 1899.

4) Vendidad, Farg. II, 21 (42), (t. II, p. 24 ss., Darmesteter). — Une légende analogue se retrouve chez les mongols, cf. Blochet, *Études sur l'hist. rel. de l'Iran* (Rev. hist. rel., 1898), § III (p. 29 du tirage à part).

5) M. Bruno Lindner, *Die Iranische Flutsage* (Festgruss an Rudolf von Roth, p. 214 ss.) a traité récemment de ce déluge avestique et combattu à bon droit l'opinion de Darmesteter (*Zend-Avesta*, t. III, p. LVIII ss., cf. t. II, p. 19 ss.) qui voyait dans cette légende une transformation de celle de la Bible. Pour lui " *die Flutsage ist die echtiranische Fortbildung eines altarischen Mythus.* „

6) Usener, *op. cit.*, p. 209. — Le Mînôkhard considère ce déluge comme futur, cf. n. 7. Les mazdéens n'étaient pas d'accord sur la position du paradis de Yima, cf. Mînôkhard, LXII, 15 (p. 109 et note 8 West).

7) Le Boundahish, VII, 4 (cf. *infra*) place ce déluge avant même la diffusion de l'espèce humaine sur la terre et ne parle que de la destruction des animaux. Le Mînôkhard, XXVII, 27 (p. 59 West) combine la fable de Yima avec celle de l'inondation produite par la pluie.

8) Le mot même qu'emploie le Mînôkhard pour désigner la pluie (Malkôs) est probablement sémitique, cf. West, *Pahlavi Texts*, t. III, p. 57, n. 7 au Mînôkhard, *l. c.* — Sur l'extension de la tradition chaldéenne, qui se retrouve non seulement dans la Genèse mais dans le culte d'Hiérapolis et a exercé une influence sur les mythes grecs, il suffira de renvoyer aux recherches de M. Usener.

nienne. D'après Sénèque, Bérose aurait enseigné que le monde brûlait quand toutes les planètes étaient rangées sur une ligne droite dans le signe du Cancer, et que l'inondation se produisait quand le groupe de ces astres occupait la même position dans le signe du Capricorne. L'un de ces moments était le solstice d'été, l'autre, le solstice d'hiver de la grande année cosmique[1]. Cette théorie avait déjà été exposée par Varron, d'après lequel Censorin la reproduit[2], et elle est constante chez les astrologues : elle apparaît au troisième siècle chez Antiochus, au quatrième chez Firmicus Maternus[3], et les byzantins en avaient conservé le souvenir[4]. D'autre part, elle a laissé des traces dans la littérature mazdéenne, ce qui achève de démontrer son origine orientale[5]. En Occident, elle s'harmonisa avec la doctrine stoïcienne de l'ἐκπύρωσις et du κατακλυσμός[6], qui avait dû préparer les esprits à accepter les fables naïves propagées par le mithriacisme.

5. Les tribulations du taureau fuyant son étable ou réfugié dans une barque, ne semblent guère avoir provoqué l'intervention de Mithra. Par contre, le dieu joue le rôle principal dans les autres aventures arrivées à l'animal fabuleux. Plusieurs scènes en connexion intime nous montrent les épisodes successifs de cette légende[7].

Nous voyons d'abord le quadrupède seul, broutant paisiblement l'herbage d'un pré imaginaire, ou levant la tête comme pour écouter quelque bruit inquiétant[8]. Puis Mithra intervient; on le voit d'abord sur les bas-relief de Neuenheim (mon. 245, *e* 2°) porter le taureau sur ses épaules, ainsi que l'Hermès criophore des Grecs le fait de son bélier et le Bon Pasteur des chrétiens, de sa brebis[9]. Seulement, le dieu tourne la tête et regarde en arrière, comme s'il craignait d'être poursuivi[10]. Ailleurs (242 *a* 4°, 272 *b*), il marche simplement à côté de l'animal en saisissant ses cornes, pour l'obliger à le suivre ou plutôt pour le

---

1) Senèque, *Quaest. nat.*, III, 29, 1 = FHG, II, p. 510, n° 21.

2) Censorin, *De die nat.*, XVIII, 11. — Pour la conflagration finale, dont parle déjà Nigidius Figulus, cf. *supra*, p. 34.

3) Antiochus, c. 51, éd. Boll dans Olivieri, *Catal. codd. astrol. Florentin.*, p. 163 (Antiochus substitue le Lion au Cancer); Firmicus Mat., *Mathes.*, III, 1, § 9 et § 16.

4) Lydus, *De mensib.*, III, 16, éd. Wünsch; Mich. Psellus, Παντοδαπὴ ἱστορία, c. 125 etc., cf. Boll, *l. c.* et *Byzant. Zeitschr.*, 1898, p. 602, 654.

5) Dans un passage du Boundahish inspiré d'un bout à l'autre par des idées astrologiques (VII, 2 ss., p. 26 trad. West) : *Tishtar sprang into the Cancer and displayed the characteristics of a producer of rain... Tishtar was converted into three forms ... and in each form he produced rain ten days and nights, as the astrologers say that every constellation has three forms. Every single drop of that rain became as big as a bowl, and the water stood the height of a man over the whole of this earth, and the noxious creatures being all killed by the rain went into the holes of the earth.*

6) Cf. t. II, p. 63 notes et Zeller, *Philos. der Griechen*, IV³, p. 155 ss., surtout 157, n. 3.

7) On trouve les quatre tableaux superposés sur le pilastre de droite du bas-relief de Neuenheim (mon. 245 *e*). On en trouve trois réunis à Osterburken (mon. 246 *f* 3°, 4°, 6°). Sur la plupart des monuments, les deux dernières scènes sont seules représentées.

8) Mon. 245 *e* 1°, 246 *f* 3°, cf. 239 *b* 6°. Le taureau galopant est figuré isolément sur les mon. 36 et 58, 3°.

9) D'après les comptes rendus des fouilles on aurait trouvé dans le mithréum de St Clément (mon. 19, p. 203) " une statue mutilée du Bon Pasteur ". C'était probablement un Mithra portant le taureau comme à Neuenheim ; les conclusions qu'on a tirées de cette découverte pour la construction du temple, deviennent donc caduques.

10) Ce mouvement caractéristique distingue nettement la représentation mithriaque de celle des chrétiens, et il ne peut y avoir entre les deux types qu'une ressemblance extérieure. — Sur les origines de l'image du Bon Pasteur, cf. Piper, *Mythol. christ. Kunst*, I, p. 77 ss.; Kraus, *Realenc.* s. v. *Pastor bonus*, t. II, p. 589.

renverser sur le sol [1]. Puis, tenant toujours une de ses cornes de la main droite, il est à califourchon sur son dos et s'avance ainsi tranquillement [2], le forçant parfois à tourner la tête en lui prenant les naseaux [3]. Mais bientôt sa monture s'emporte, elle entraîne au galop son cavalier allongé sur sa croupe, les bras passés autour de son cou, ou même tombé à côté d'elle et se raccrochant désespérément à ses cornes [4]. Il semble bien que Mithra emploie, pour se rendre maître de l'animal, le moyen usité dans les " taurocathapsies ". Les lutteurs sautaient sur le dos de taureaux furieux, les fatiguaient en se suspendant à leur tête, et les saisissant par les cornes, les jetaient enfin à terre [5]. Les vases de Vaphio nous ont appris que dans la Grèce primitive ou plutôt chez les asiatiques que l'art de celle-ci imite, la capture de taureaux sauvages était un exploit dont s'enorgueillissaient les plus hardis chasseurs, et dès cette époque préhistorique, ceux-ci se servaient sans doute du stratagème admiré plus tard dans les cirques de Rome [6].

Le fougueux coursier finit, en effet, par être dompté : le dieu l'entraîne à son tour dans une position singulière. Il lui a pris les deux pattes de derrière, qu'il a passées sur ses épaules, et il tire ainsi avec effort derrière lui la lourde bête dont les sabots antérieurs touchent seuls le sol [7].

Il ne nous est pas possible de pénétrer complètement le sens de cette suite de tableaux [8], ni de reconstituer l'ensemble du drame dont ils expriment certains moments. Aucun livre perse, aucun mythographe grec ou latin ne nous raconte les péripéties de ce long duel entre le dieu et le quadrupède mythique. Porphyre fait une brève allusion à Mithra " qui

---

1) Rapprocher certaines représentations d'Hercule avec le taureau de Crète : Furtwängler dans Roscher I, 2201, 2225 et Millin, *Gal. Myth.*, pl. CVII, n° 453.

2) Cette scène est très fréquente sur les bas-reliefs des pays danubiens, où elle occupe le côté gauche de la plaque. Le taureau marche régulièrement vers la droite : mon. 122 *a* (cf. suppl. p. 488); 123 *b* 2°; 137 *a*; 156 *a*; 165 *b* 1°; 166 *b* 1°; 167 *a* 4°; 169 *b* 2°; 173 *b* 1°; 187 *a* 1°; 192 *a* 1°, 192*bis* *a* 1°; 204 *b* 2°; 208; 220, 2°; 221 *b* 3°; 253 *l* 2°.

3) Voyez surtout les mon. 187 *a* 1°; 220, 2°. — Sur le piédestal n° 208, où ce groupe est seul figuré, Mithra tient en main une torche élevée.

4) Mon. 245 *d* 3°; 246 *f* 6; suppl. 273*ter* *d* 9°.

5) Suétone, *Claud.*, c. 21 : *Feros tauros per spatia circi agunt, insiliuntque defessos et ad terram cornibus detrahunt;* cf. Héliodore, *Éthiopiques*, X, c. 28 s., où, détail remarquable, c'est un prêtre du Soleil et de la Lune qui a recours à ce moyen. — Sur ces combats de taureaux, cf. l'*excursus* de Liermann, *Analecta agonistica* (*Dissert. philol. Halenses*, X), 1889, p. 27 ss.

6) Vases de Vaphio : Collignon, *Hist. sculpt.*, I, p. 47, qui donne la bibliographie. — Sur la coutume de la *taurocathapsie*, cf. la peinture de Tirynthe dans Perrot et Chipiez, *Hist. art*, VI, p. 887, fig. 439 et en général Maxim. Mayer, *Jahrb. des arch. Instituts*, VII, 1892, p. 74 ss.

7) Cette scène est la plus fréquente de toutes celles de la série. On la trouve en Orient : à Sidon, mon. 4 [groupe de ronde bosse en albâtre, le taureau est un buffle bossu]; à Rome : mon. 32 *a*, 74 (suppl. p. 484); 89; en Thrace : mon. 122; 123 [où elle se trouvait certainement au-dessus du Mithra cavalier]; dans les pays danubiens : mon. 125 *a* 1°; 134 *c* 2°; 153; 156 *a*; 157; 158 *a*; 165 *b* 2°; 167 *a* 3°; 168 *a* 1°; 173 *b* 2°; 176 *c* 1° (?); 187 *a* 2°; 192 *a* 2°; 192*bis* *a* 2°; 194 *c* 1°; 195; 204 *b* 3°; 220, 1°; 221 *b* 2°; 239 *c* 6° [sur une statue découverte en 1898 à Pettau, cf. *Jahresh. arch. Inst. Wien*, II, 1899, *Beiblatt*, col. 99]; en Germanie : mon. 243, 3°; 245 *e* 4°; 246 *f* 4°; 251 *d* 5°; 251 *q*; 253 *l* 3°, suppl. 273*ter* *d* 1°. — Sur la sangle qui entoure parfois le corps du taureau (mon. 156 *a*, 167 *a* 3°), cf. ci-dessous ch. v, § 12. — Un bas-relief récemment mis au jour à Konjica en Bosnie, se distingue par une particularité unique : au Mithra taurophore fait pendant un Mithra (?) portant un sanglier dans la même position, cf. Patsch, *Glasnik Muzeja u Bosni i Hercegov.*, IX, 1897, pl. II.

8) Je ne crois pas devoir discuter en détail les hypothèses étonnantes qu'ils ont provoquées, et me contente de renvoyer à Zoega, *Abhandl.*, p. 177 ss.; Lajard, *Bas-reliefs de Transylvanie*, p. 27 ss.

chevauche sur le taureau d'Aphrodite [1] „, et nous trouvons dans les légendes mazdéennes divers récits où le taureau sert de monture à des hommes ou des héros. Ainsi, suivant le Boundahish, quand le genre humain se multiplia, neuf races sur quinze furent transportées sur le dos du taureau Sarsaok à travers le vaste océan vers les diverses régions du monde[2], et, fait intéressant, au xe siècle de notre ère, Albîrûnî rappelle encore que " le jour de Mithra du mois de Mithra, Féridoun s'assit pour la première fois sur le taureau[3]. „ Mais ces textes me paraissent avoir des rapports fort éloignés avec l'image du Mithra conduisant par les naseaux l'animal qui le porte.

Nous sommes mieux informés sur la représentation du Mithra taurophore, qui termine ce groupe. Une inscription récemment découverte prouve qu'on donnait dans la langue des initiés à l'acte ici figuré le nom sacré de *Transitus*[4] " le Passage „. D'autre part Commodien nous rapporte que Mithra, " comme Cacus, le fils de Vulcain, volait les bœufs d'autrui et les entraînait dans son antre „, et cet exploit avait fait attribuer au dieu perse l'appellation mystique de βουκλόπος θεός[5]. Mithra réussissait donc à faire passer à travers certains obstacles *(transitus)* le taureau fabuleux jusque dans l'antre qui lui servait de refuge. La vieille légende aryenne dont le héros est Vritra dans les Védas, Héraklès en Grèce et Cacus en Italie[6], était, en Perse, rattachée au nom de Mithra[7], et le récit qu'on en faisait dans les hymnes mithriaques était assez semblable à la fable latine pour que leur identité fût aperçue des anciens. D'ailleurs cette analogie est confirmée par nos monuments eux-mêmes. Le détail connu que Cacus aurait fait marcher à reculons les bestiaux dérobés,

---

1) Porph., fr. *e*, l. 5, (t. II, p. 41) : Ἐποχεῖται δὲ ταύρῳ Ἀφροδίτης, le Taureau étant pour les astrologues le domicile de Vénus (Firmic. Matern., II, 2 etc.). Cette interprétation sidérale a certainement été imaginée après coup.

2) Boundahish, XV, 27 (p. 53 West), cf. XVII, 4 (p. 63). Au chapitre XIX, 13 (p. 69) ce taureau est identifié à celui qui doit être immolé à la fin du monde, cf. *infra*, § XII. — Sur cette légende voir encore Blochet, *Études sur l'hist. rel. de l'Iran* (*Rev. hist. religions*, 1898), p. 17 ss.

3) Cf. *supra*, p. 128, n. 1.

4) Inscriptions de Pettau, cf. W. Gurlitt, *Jahresh. arch. Inst. Wien*, t. II, 1899, p. 96 s. : *Transitu*, et : *Invict(o) Mithrae et transitu dei.*

5) Commodien, t. II, p. 9; Porphyre, fr. *c*, t. II, p. 40; cf. Firmicus Maternus, t. II, p. 14 : *Virum abactorem boum colentes* ... Μύστα βοοκλοπίης.

6) Bréal, *Hercule et Cacus*, Paris, 1863, cf. Peter dans Roscher, *Lexikon Mythol.*, I, 2279 s. — Je dois ajouter que l'antiquité du mythe de Cacus a été contestée récemment par M. Wissowa (*Realenc.*, s. v. Cacus, t. III, p. 1167 ss.) qui n'y voit que " *die verhältnissmässig spät vorgenommene Uebertragung eines griechischen Heraklesabenteuers auf römischen Boden und lateinischen Namen* „. L'origine grecque de la fable italique n'infirmerait pas nos conclusions.

7) Cette légende n'a pas trouvé place dans l'Avesta; on semble par un scrupule compréhensible l'avoir pour ainsi dire retournée et Mithra au lieu de voler les bestiaux, les délivre : Yasht, X, 22 [86] (t. II, p. 465 Darmesteter) : " La vache emmenée captive, l'invoque à son secours, soupirant vers l'étable : quand notre héros, Mithra, ... nous fera-t-il atteindre l'étable? Poussée dans le repaire de la Druj, quand me fera-t-il retourner dans le droit chemin ? „ cf. *ibid.*, 10 [38] (t. II, p. 453). — Albîrûnî, *l. c.*, [p. 128, n. 1] raconte que le jour de Mithra (16) du mois de Mithra " *Eranshar was separated and liberated from the country of the Turk and that they drove their cows, which the enemy had driven away, back to their houses. Further : When Frêdûn had put Bêvarasp out of the way he let out the cows of Athfiyân* [Athwyâna, son père] *that had been hidden in some place during the siege, whilst Athfiyân defended them. Now they returned to his house* „. Sur " Athwya riche en troupeaux „, voir le Yasht XXIII, 4 (t. II, 661 Darmesteter, cf. p. 625, note 55). — Une légende manichéenne raconte que le démon emmena les vaches loin d'Adam afin que celui-ci ne pût nourrir son fils de leur lait (Flügel, *Mani*, p. 92 et 267).

afin d'en faire perdre la trace[1], explique la singulière position du taureau traîné en arrière sur le dos de Mithra, ses pattes antérieures s'appuyant sur la terre. Quels étaient les obstacles que Mithra devait franchir avec son fardeau, fleuve, jungle ou montagne? aucun texte ne nous l'apprend; mais soyons certains que cette " Traversée „ pénible avait donné lieu à des applications morales, qui ennoblissaient sa vulgarité[2].

L'antre vers lequel, suivant Commodien, Mithra emporte le taureau, est celui où plus tard il l'immolera. La représentation du dieu taurophore est complétée par celle du dieu tauroctone, mais avant d'aborder l'étude de ce groupe principal de nos monuments, il nous faut examiner une dernière famille de tableaux accessoires, placés régulièrement à la fin de la série et qui racontent l'histoire de Mithra et d'Hélios.

6. La première de ces représentations est la plus obscure de toutes. Mithra, qui porte son costume oriental ordinaire, est debout en face d'un jeune homme nu ou vêtu d'une simple chlamyde[3], agenouillé à ses pieds, ou bien il s'avance rapidement vers lui[4]. Il lui applique sur la tête ou lui enlève de la tête un objet large et courbé, qui ressemble tantôt à une corne ou à un rhyton, tantôt à une outre dégonflée[5], tantôt à un bonnet phrygien[6]. Le personnage agenouillé est d'ordinaire entièrement passif, parfois cependant il lève les bras, soit pour écarter ou retenir la chose mystérieuse qu'on lui impose ou lui dérobe, soit en signe de supplication. Sur quelques bas-reliefs[7], la scène se complique d'éléments nouveaux : Mithra écarte l'objet énigmatique de la main droite, et de la gauche il pose sur la tête de son compagnon une couronne radiée[8]. A Osterburken enfin, il tient toujours de la main droite ce même objet au-dessus de la seconde figure inclinée devant lui, et porte la gauche à la poignée du glaive qui pend à sa ceinture, tandis que la couronne radiée gît à terre entre eux[9].

La signification de cette scène est encore inexpliquée, et elle ne pourra guère être comprise avant qu'on ait déterminé la nature de l'ustensile qui y joue le rôle principal. Toutefois un point est certain. Le personnage nu ou vêtu de la chlamyde, qui obtient ou perd la couronne radiée, n'est autre qu'Hélios, qui figurera aussi dans tous les tableaux suivants. Il n'est point douteux non plus que Mithra prouve de quelque façon sa supériorité au dieu solaire agenouillé devant lui. Peut-être lui enlève-t-il ses attributs à la suite d'une lutte qui devait être, comme nous le verrons, bientôt suivie d'une réconciliation. Peut-être, comme l'a

---

1) Virgile, *Aen.*, VIII, 209 ; Tite-Live, I, 7, 5; Denys d'Halic., I, 39 : Cacus aurait tiré les bœufs par la queue.

2) Cf. W. Gurlitt, *l. c.*, p. 101 : " *Das Stiertragen ist eines der schweren* ἆθλα *die Mithras im Dienste der zu erlösenden Menscheit verrichtet, etwa, wenn es gestattet ist Kleines mit Grossem zu vergleichen, der Kreuztragung Christi entsprechend.*

3) Mon. 187 *c* 1°; 194 *b* 1°; 195; 235 *c* 5°; 246 *f* 8°; 251 *d* 7°.

4) Mon. 123 *c* 2°; 180 *c* 1° ; 221 *b* 1°; cf. 251 *d* 6°.

5) Des plis sont bien distincts sur le mon. 235 *c* 5°. — On ne peut donc pas songer avec Stark à une hache ou une feuille (*Zwei Mithräen*, p. 13).

6) Comparer les monuments 74 *b* (Suppl. p. 484) ; 122 *a* (Suppl. p. 488), 123 *c* 2°; 125 *c* 1°; 134 *c* 1°; 137 *a* 1° ; 137 *b* 2°; 163 *b* ; 166 *b* 2° ; 168 *b* 4°; 169 *c* 4°; 170 *c* 4°; 171 *c* 3° [Sol est nimbé ?] ; 180 *c* 1°; 187 *c* 1°; 194 *b* 1° ; 195; 199, 1° ; 204 *b* 1° ; 214 *b* 1° ; 221 *b* 1° [Sol est nimbé]; 251 *g* 3° ; 260, 2° ; 270 *b*. — Un second objet dans la main droite de Mithra : mon. 253 *l* 9°. — Sur le monument 137 *a* 1°, Mithra tient un couteau, mais ce bas-relief n'est connu que par un mauvais dessin. — Sur le cintre qui surmonte régulièrement cette scène, cf. *infra*, p. 177.

7) Mon. 32 *b*; 122 *a* (Suppl. 488) ; 214 *b* 1°; 253 *l* 9°, etc.

8) Mon. 32 *b*; 235 *c* 5°; cf. 239 *c* 4°. A Heddernheim (251 *d* 7°), les deux personnages sont debout, et Mithra porte seulement la main à la couronne posée sur la tête de son compagnon.

9) Mon. 246 *f* 8°, cf. les mon. 16 *e*, où la couronne fait défaut, et 55 *e*, malheureusement mal connu, où le " long bâton „ est sans doute un glaive.

cru Zoega [1], lui verse-t-il sur la tête un liquide contenu dans un rhyton, sorte de baptême mythique ou d'investiture solennelle, qui devait donner à Sol sa puissance, symbolisée par la couronne radiée qu'il portera désormais [2]. Il est préférable de ne point discuter longuement ces hypothèses fragiles, et je me bornerai à faire observer que cet épisode de la légende est probablement le prototype divin de la cérémonie d'initiation au grade de *miles*, où l'on présentait au myste un glaive et une couronne [3].

7. Une représentation jusqu'à présent unique du bas-relief de Heddernheim nous montre Mithra tendant la main à Sol, dont la tête est entourée d'un nimbe, pour l'aider à se relever [4]. Nous retrouvons ensuite sur plusieurs monuments les mêmes dieux debout l'un en face de l'autre : Mithra, vêtu de son costume habituel et Sol nu, la tête nimbée, ou portant la chlamyde, la couronne radiée et le fouet, se serrent la main droite [5]. La signification de ce geste n'est pas douteuse : c'est la manifestation d'une alliance conclue entre les deux divinités et de la concorde qui régnera désormais entre elles. La même attitude est prêtée sur les bas-reliefs du Nemroud-Dagh au roi Antiochus, figuré successivement avec Zeus, Hélios et Héraklès, qui, en lui prenant la main, engagent envers lui leur foi et l'assurent de leur protection [6]. A Osterburken, pour donner à l'union du Soleil et de Mithra plus de solennité et pour ainsi dire une consécration religieuse, c'est au-dessus d'un autel que les deux confédérés étendent le bras [7]. Il semble qu'on doive aussi rapprocher de cette composition un groupe étrange d'un bas-relief romain (mon. 16 *a*) : Mithra se tient en face d'un personnage barbu vêtu d'une courte tunique ; entre eux se dresse un autel sur lequel ce personnage pose la main droite ; Mithra la saisit et en approche son couteau, de même qu'à Osterburken il prend la poignée du couteau qui pend à sa ceinture. Cette scène figure sans doute la conclusion d'un pacte d'amitié entre Mithra et un autre dieu par l'échange du sang, suivant une coutume très générale en Orient [8].

---

1) Zoega, *Abhandlungen*, p. 208. Le monument [55 *e*] décrit par l'archéologue danois, qui prétendait y retrouver l'épreuve par l'eau, a malheureusement disparu.

2) Je ne sais si l'on peut mettre en rapport avec ceci un passage de l'apocalypse de Baruch [cf. *supra*, p. 44, n. 3]. Durant sa course diurne, le Soleil porte sur la tête une couronne brillante, que souillent peu à peu les impuretés de la terre, mais tous les soirs quatre anges la lui enlèvent et la portent au ciel pour lui rendre son éclat. Cf. l'apocalypse grecque, James, *l. c.*, p. 90, 99 ; l'apocalypse slave, ch. 9. La même tradition se retrouve dans le livre des Secrets d'Énoch [*supra*, p. 44, n. 5], ch. 14.

3) Tertullien, fr. *b*, t. II, p. 50. — Nous reviendrons sur cette cérémonie dans la deuxième partie, ch. v.

4) Mon. 251 *d* 7°. Le corps de Mithra est restauré, mais le bras est antique.

5) Mon. 235 *c* 4° ; 239 *c* 3° ; Suppl. 273*ter* *d* 12°. — Cf. Inscr. 336 (cf. 486), *Soli socio* à côté de Mithra.

6) Cornelius Népos, *Datam.*, 10 : *Si fidem de ea re more Persarum dextra dedisset;* Diodore, XVI, 43 : (Ἀρταξέρξης) τὴν δεξιὰν ἔδωκε τῷ Θετταλίωνι· ἔστι δ' ἡ πίστις αὕτη βεβαιοτάτη παρὰ τοῖς Πέρσαις ; Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 9, § 325 : Βασιλεὺς Ἀρτάβανος (le roi des Parthes) ἀπέστειλέ με δεξιάς τε καὶ πίστιν δώσοντα ὑμῖν ; XX, 3, § 62 : Γράφει πρὸς τοὺς Πάρθους πίστιν προτείνων τῆς ἀμνηστίας δεξιὰν καὶ ὅρκους. Cf. Head, *Hist. num.*, p. 653 (monnaie de Commagène) : ΠΙΣΤΙΣ. *Two hands clasped with caduceus.* Le geste de se tendre les mains est fréquent sur les monnaies pour exprimer la *concordia* entre deux personnages, cf. *Zeitschr. für Numism.*, III, 9, 3 (monnaie d'Hadrien), et Puchstein, *Reise in Nord Syrien*, p. 339, qui a tort de préférer à cette explication si naturelle celle d'un salut adressé par les dieux à Antiochus de Commagène, comme signe de son apothéose.

7) Mon. 246 *f* 9°, cf. 55 *a* (mutilé et disparu).

8) Smith, *Religion of the Semites*, 2e éd., 1894, p. 314 ss., 479 ss. ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 1898, p. 128 ; cf. Salluste, *Catilin.*, 22 ; Tertull., *Apol.*, 9 : *Necubi relatum sit, apud Herodotum opinor* [III, 8?], *defusum brachiis sanguinem ex alterutro degustatum nationes quasdam foederi comparasse.*

Pour confirmer cette interprétation nous pouvons faire appel aux croyances mazdéennes. La plus belle des amitiés, suivant l'Avesta, est celle qui règne entre Mithra, le Soleil et la Lune [1]. L'astre du jour resta toujours dans la religion perse, en relation étroite avec le dieu de la lumière [2], et Mithra, le garant des contrats, avait sans doute donné le premier exemple de la fidélité à la parole donnée dans ses rapports avec Sol. Un auteur arménien du ve siècle, l'appelle encore l'allié vaillant des sept dieux, c'est-à-dire sans doute des sept planètes [3].

8. Le bas-relief d'Osterburken place après le tableau de l'alliance jurée entre Hélios et Mithra une scène qui reste incompréhensible pour nous [4] (mon. 246 *e* 10°). Mithra est monté sur un cheval lancé au galop; son manteau flotte au vent derrière ses épaules et il tire de l'arc devant lui; un autre personnage oriental, sans doute un serviteur, le suit portant sur ses épaules un faisceau de flèches. Sous le coursier bondissant, s'avance un lion. Il faut sans doute rattacher à cette scène celle beaucoup plus simple qui précède à Sarrebourg (mon. 273ter *d* 11°) le pacte de Mithra et du Soleil, et qui se retrouve à une autre place sur le bas-relief de Mauls [5] : devant un cyprès un lion passant. Peut-être Mithra, dieu guerrier, était-il aussi chez les Perses, peuple de chasseurs [6], l'adversaire des animaux sauvages, et ses hymnes racontaient-ils comment il détruisait à coups de flèches les monstres qui peuplaient la terre. Mais cette conception iranienne, si vraiment elle a existé, s'était sans doute combinée en Asie Mineure avec des croyances bien différentes. Le Mithra cavalier, qui apparaît sur les monnaies de Trébizonde (mon. 3bis), est le produit d'une combinaison avec Mèn, la grande divinité indigène, et la composition dont s'est inspiré l'auteur du monument d'Osterburken, paraît avoir été destinée primitivement à glorifier non pas Mithra mais le dieu phrygien [7].

On ne voit pas d'ailleurs pourquoi cette chasse de Mithra — si l'on peut ainsi l'appeler — est placée au milieu de la légende de Sol. C'est celui-ci en effet, qui joue le rôle principal dans la scène qui semble lui faire suite, comme dans celles qui la précèdent.

9. Derrière une table [8] chargée de mets [9], sur une couche garnie de coussins ou de tapis, Mithra, dans son costume oriental ordinaire, et Sol, vêtu comme dans les tableaux déjà

---

1) Yasht, VI, 5 (t. II, p. 405 Darmesteter et la note 10); cf. le passage du Grand Boundahish cité *Ibid.*, t. II, p. 314, § 21 : " La fonction de Mithra est de juger le monde ... tous les jours il est occupé à cette tâche avec le Soleil jusqu'à midi ".

2) Yasht, X, 4 (13), Mithra est le premier des dieux célestes qui passe par dessus le Hara devant le Soleil immortel. — Le Soleil est souvent invoqué immédiatement après Mithra p. ex. Khorshed-Nyayish, § 6 ss. [II, p. 693, cf. 697 Darmesteter].

3) Élisée Vartabed, fr. *b* (t. II, p. 5). On ne peut guère songer aux sept Amshaspands.

4) Stark (*Mithrassteine von Dormagen*, p. 25) y voyait " *den Sonnengott als Lenker des der Sonne geheiligten Rosses in voller Macht die irdische Welt durcheilend in der Sommerzeit* ". Ce vague symbolisme astronomique n'explique aucun des détails de la représentation.

5) Mon. 239 *a*. Au lieu de " sanglier (?) " il faut lire " lion ". Ici le taureau [cerf?] et le sanglier bondissant entre des cyprès, qui occupent le registre supérieur, semblent former avec le lion un ensemble.

6) Xénophon, *Cyrop.*, I, 2, 10; Strabon, XV, 3, 18, p. 734 C etc. Suivant Onésicrite (Strabon, *Ibid.*, p. 730), Darius aurait inscrit sur son tombeau κυνηγὸς ἐκράτουν.

7) Cf. les mon. 304, 310 et la note sur celui-ci t. II, p. 424 s. — M. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, t. II, col. 2737, se refuse cependant à voir dans ce cavalier un dieu Mèn.

8) Table carrée massive : mon. 106, 2° ; 163 *b* 2°. — Table ronde à trois pieds, 122 *b* 2°; 173 *b* 3°; 187 *c* 2°; Suppl. 273ter *d* 13°; cf. *infra*, fig. 10. — La table est remplacée par un grand cratère mon. 123 *c* 3°, cf. le mon. 122 *b* (t. II, p. 488).

9) Ces mets sont bien visibles sur les mon. 169 *c* 3° [pains]; 273ter *d* 13°; cf. *infra*, fig. 10.

décrits, sont étendus, accoudés sur le bras gauche, de telle sorte que le haut de leur corps est seul visible, et ils élèvent d'ordinaire de la main droite une coupe ou un rhyton [1]. Parfois le nombre de convives qui prennent part au festin, est plus considérable : on en compte trois à Bologne, quatre ou cinq à Mauls [2], mais ces monuments sont trop peu soignés pour qu'on puisse reconnaître les personnages supplémentaires qui assistent au repas [3].

Les relations accidentées de Sol et de Mithra finissaient donc par un banquet, où tous deux, réunis sans doute à d'autres divinités, fêtaient ensemble la fin de leurs épreuves. Le



Fig. 10.

taureau et le corbeau, qui ont pris part à leurs hauts-faits, figurent à côté de la table du festin sur le bas-relief de Sarrebourg [4].

L'importance que l'on attribuait à ce banquet divin est attestée aussi bien par le nombre de ses représentations [5] que par la place qui lui est attribuée. En effet, quoique les aventures de Mithra ne soient point terminées encore par ces agapes, on remarque que souvent, et notamment sur les grands bas-reliefs rhénans, on a voulu leur réserver la dernière place dans la série des tableaux accessoires [6]. On voyait donc dans ce repas une sorte de conclusion des exploits du dieu, l'acte suprême qui terminait sa mission terrestre.

1) Les deux convives élèvent une coupe à Osterburken (mon. 246*f* 11°). Souvent l'un d'eux tient seul le vase : mon. 163*b* 2°; 194*b* 1°; etc.

2) Bologne : mon. 106, 2°; Mauls : mon. 239*c* 1°; cf. Suppl. p. 503.

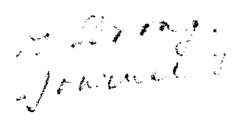
3) Comparer le festin d'Ormuzd et d'Ahriman dans Eznig (fr. *b*, t. II, p. 3) et sur des mythes analogues, Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 214, n. 2.

4) Mon. 273*ter* *d* 13°. Sur le rôle du corbeau, cf. *infra*, § XIII.

5) Voyez surtout les mon. 55*c* (?); 122*b* 2° (suppl. p. 488); 123*c* 3°; 169*c* 3°; 173*b* 3°; 187*c* 2°; 192*c* 3°; 221*b* 4°; 246*f* 11°; suppl. 173*ter* *d* 13°; en outre les monuments suivants mutilés ou peu distincts : 125*c* 2°; 137*a* 1°; 137*b* 3°; 166*b* 3°; 168*b* 3°; 170*c* 3°; 171*c* 2°; 180*c* 2°; 194*b* 2°; 195; 199, 2°; 211, 2°; 214*b* 2°; 251*g* 2°; 253*l* 10°; 260, 1°; 270*b* 2°. — Un personnage qui lève les deux bras, paraît s'approcher de la table sur le mon. 173*c* 2°; mais cf. mon. 253*l* 3°, où le même personnage en est séparé par un tableau intermédiaire.

6) La scène du quadrige (cf. *infra*, n° 18) suit celle du banquet, comme elle le doit logiquement, non seulement sur tous les bas-reliefs danubiens mais aussi à Bologne (106, 2°). On a transposé cette représentation

Si nous nous souvenons que, d'après les témoignages des Pères, une espèce de communion était célébrée dans les mystères, nous saisirons sans peine pourquoi une si haute valeur était attachée à ce dernier festin de Mithra et de ses commensaux. L'acte sacramentel, que la liturgie prescrivait, était accompli en commémoration de celui dont le dieu avait autrefois donné l'exemple. Cette corrélation de la légende avec le rituel est établie par un fragment de bas-relief découvert tout récemment en Bosnie [1] (fig. 10) : Il représente deux mystes, étendus devant un trépied chargé de pains, et dont l'un tient une corne à boire, tous deux dans l'attitude où, sur nos autres monuments, sont régulièrement figurés Mithra et Sol. Autour des convives, ou plutôt des communiants, sont groupés les initiés des différents grades, Corbeau, Perse, Soldat, Lion, portant des masques appropriés à leurs noms, masques dont on se servait dans les cérémonies du culte [2].



Cette représentation directe du banquet sacré est jusqu'ici unique; le plus souvent on préférait le rappeler à l'esprit par un épisode mythique de la légende de Mithra. Ce genre d'allégorie était dans le goût de l'époque. Dans les peintures des catacombes une représentation qui offre avec les nôtres plus d'une analogie [3], celle qui figure le repas des sept disciples auprès du lac de Tibériade, n'était-elle pas devenue pareillement un symbole de l'eucharistie? [4]. S[t] Justin et Tertullien eux-mêmes rapprochent les agapes des fidèles de la communion mithriaque [5]. Il est à peine douteux que le festin célébré par leur dieu à la fin de ses travaux fût opposé par les adeptes des mystères perses à la dernière Cène, en mémoire de laquelle le sacrement chrétien était célébré. Nous allons trouver dans la représentation finale de nos bas-reliefs une nouvelle preuve du parallélisme qu'on a certainement cherché à établir au III[e] siècle entre les traditions mazdéennes et les doctrines de l'Église.

10. Sol est debout sur son char que traînent quatre chevaux [6] lancés au galop. De la main gauche, il tient les rênes de ses coursiers, et tend la droite à Mithra, qui s'approche pour prendre place à ses côtés, ou qui même parfois s'accroche à son bras pour sauter sur le

---

en Rétie et, en Germanie pour laisser la dernière place au repas. A Mauls, elle précède immédiatement celui-ci (239 *c* 3°). A Neuenheim et à Heddernheim (mon. 245 *d* 3°; 251 *d* 8°), elle est transportée en dehors de la suite des tableaux accessoires, et se combine avec la représentation du quadrige de Sol (*supra*, p. 124, n. 6). A Osterburken (246 *f* 7°), elle est placée en tête des épisodes de la légende de Sol et de Mithra, mais il semble qu'il y ait ici une contamination avec l'épisode de la consécration de Sol.

1) Publié par M. Karl Patsch, *Mithraeum u Konjicu* (Glasnik zemalisk. Muzeja u Bosni i Hercegovini) Sarajevo 1897, pl. III. Cette représentation est figurée au revers d'un bas-relief de Mithra tauroctone.

2) Sur ces déguisements en animaux, cf. *infra*, deuxième partie, ch. v.

3) Le bas-relief de Mauls, où cinq convives sont assis autour d'une table semi-circulaire, se rapproche surtout des peintures chrétiennes.

4) Kraus, *Realenc.* I, 437 s.; Perate, *Archéologie chrétienne*, p. 137; cf. Wilpert, *Die Malereien der Sacramentskapellen*, 1897, p. 17 ss. — Je ne sais si l'on attachait aussi au festin mithriaque des idées semblables à celles qu'éveillaient les images du banquet céleste, souvent reproduites dans les catacombes. On serait tenté de le croire puisque ce banquet paradisiaque est aussi le sujet d'une des fresques qui décorent le tombeau d'un prêtre de Sabazius (mon. 291[bis], t. II, p. 412).

5) Cf. S. Justin, fr. *a* (t. II, p. 10); Tertullien, fr. *d* (t. II, p. 51).

6) Sur les bas-reliefs grossiers, deux ou trois chevaux sont souvent seuls visibles. Exceptionnellement, on n'en aperçoit même qu'un seul (170 *c* 1°; 270 *b* 3°). — La scène est figurée sur les monuments 122 (t. II, p. 488), 123 *c* 5°; 134 *c* 3°; 163 4°; 164 (?); 165 *c*; 166 *b* 4°; 171 *c* 1°; 239 *c* 2°; 235 *c* 3°; 243, 4°; 245 *c* 3°; 246 *f* 7° (cf. *supra*, p. 175, n. 6); 251 *d* 8°; 251 *g* 1°.

char rapide[1]. Mithra, nouveau Phaéton[2], s'apprête donc à parcourir les espaces célestes sur le quadrige de Hélios, et celui-ci aide son fidèle compagnon à monter auprès de lui. Dans les pays danubiens, le sens de la scène se précise par l'adjonction d'un troisième personnage: Devant l'attelage de Sol est étendu un homme barbu, les jambes enveloppées dans son manteau, quelquefois accoudé sur une urne ou tenant un roseau[3] et dont le corps est d'ordinaire entouré d'un gros serpent[4]. Celui-ci dirige parfois la tête, la gueule ouverte, du côté du quadrige, vers lequel le dieu barbu tend aussi le bras droit comme pour en faire reculer les chevaux[5].

Nous avons déjà reconnu dans cette figure l'Océan, où l'astre du jour va chaque soir éteindre ses feux ou plutôt les rallumer[6]. Si quelque doute pouvait subsister sur la nature de ce personnage, il serait levé par la comparaison avec un petit bas-relief de Temesvar (mon. 180 *c* 3°), où le dieu couché est remplacé par une série de lignes sinueuses, représentation conventionnelle de l'eau, coulant sous les pieds des chevaux. Depuis les temps les plus anciens, on trouve en Orient la croyance que la mer est habitée par un serpent gigantesque[7], et les mythes égyptiens racontaient la lutte contre le Soleil d'un dragon vorace semblable à celui qui se cache dans le Nil[8]. Des conceptions analogues pénétrèrent avec les cultes asiatiques dans le monde romain[9]; il est probable qu'elles n'étaient pas étrangères au mithriacisme, et c'est sans doute ce monstre marin qui entoure sur nos bas-reliefs le torse d'Océanus et semble vouloir dévorer Hélios et son quadrige[10].

Le phénomène quotidien de la disparition du Soleil dans l'Océan n'expliquerait ni la place donnée à la scène qui nous occupe, ni la part que Mithra y prend. La comparaison avec la sculpture chrétienne jettera de nouveau une lumière plus complète sur le sens de ce groupe. Nous trouvons en effet sur certains sarcophages une représentation qui offre

---

1) Mon. 123 *c* 5°; 163, 4°; 180 *c* 3°; 192 *c* 2°. — Cf. aussi le mon. 235 *c* 3°, où Mithra monte sans aucune aide sur le char.

2) Nonnus Panop., fr. *a* (t. II, p. 25): Μίθρης Ἀσσύριος Φαέθων ἐνὶ Περσίδι Cf. Dion Chrysost., t. II, p. 63, l. 10.

3) Mon. 106, 3° (cf. Suppl., p. 487); 168 *b* 2°; 169 *c* 1°; 173 *c* 4° (où le vase, je ne sais pourquoi, porte un *swastika*); 220.

4) Mon. 137 *a* 1°; 167 *c*; 168 *b* 2°; 169 *c* 2°; 170 *c* 1°; 173 *c* 4°; 187 *c* 4° (?); 192 *c* 1°; 192*bis* *c* 2°; 194 *c* 4° (?); 195 [cf. note]; 199, 3°; 211, 3°; 214 *b* 3°; 221 *b* 5°. — A Bologne [mon. 106, 1°; cf. Suppl. p. 487], un seul personnage [Sol] se trouve sur le char qui s'avance vers Océanus. Sur le mon. 165 *c* 3°, ce sont trois autels qui se dressent devant le char, mais Océanus paraît avoir été étendu au-dessus. Sur le mon. 221 *b* 5°, Océanus est représenté par un simple buste; cf. Froehner, *Sculpture du Louvre* n° 475 = Clarac, pl. 170, n° 74.

5) Mon. 137 *a* 1°; 167 *c*; 192 *c* 1°; 192*bis* *c* 2°. Le même geste est prêté à la mer Rouge sur les sarcophages chrétiens (Piper, *Mythol. christl. Kunst.*, t. II, p. 504, 505); à l'Éridan, où Phaéton se précipite, dans les miniatures du ms. de Germanicus (Thiele, *Himmelsbilder,* fig. 50, p. 125 s.).

6) Voyez *supra*, p. 99, n. 8; Cf. l'hymne à Océanus dans Bährens, *Poet. min.*, t. III, p. 165, v. 9 ss.: *Tu fessos Phoebi reficis sub gurgite currus, Exhaustisque die radiis alimenta ministras.*

7) Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, p. 69 ss. (*Der Drache im Meere*).

8) Sur la lutte d'Apôpi et de Râ, cf. Maspero, *Hist. anc. peuples de l'Orient*, t. I, p. 90.

9) Serpent marin se mordant la queue et dévorant les méchants; cf. Rhodes James, dans son introduction à l'apocalypse de Baruch [*supra*, p. 44], p. XL ss. Idée semblable dans l' " Hymne de l'âme " (*supra*, p. 15).

10) Une représentation en quelque sorte inverse de celle de nos bas-reliefs figure sur le sarcophage de Prométhée au Capitole. Le Soleil sur son quadrige sort de l'Océan devant lequel se dresse un dragon; cf. Müller-Wieseler, II, 65, 838 *a*, et Helbig, *Führer Samml. in Rom*, 2e éd., n° 457. — Piper, *Mythol. christ. Kunst.*, II, 73, signale un ivoire chrétien où l'on voit " *Oceanus ... ein bärtiger Mann auf einem Seedrachen reitend.* " Cf. aussi la curieuse fresque reproduite par Baumeister, *Denkm.*, t. II, p. 811, fig. 888, d'après les *Mon. Inst.*, III, 6 *a*.

avec celle des bas-reliefs mithriaques une ressemblance telle qu'on ne peut guère se refuser à admettre une imitation directe : c'est celle qui rappelle l'enlèvement d'Élie sur un char de feu auprès du Jourdain[1]. Le prophète debout sur un quadrige en pleine course tient de la main gauche les guides de ses chevaux, et tend de la droite son manteau à Élisée placé derrière lui. Devant l'attelage, le fleuve aux bords duquel se passe l'action, est accoudé sur une urne et lève la main droite (fig. 11)[2]. Parfois, de même que sur notre marbre de Témesvar, le dieu aquatique fait défaut et ses eaux sont indiquées par des lignes ondulées parallèles[3]. Bien qu'on puisse trouver dans l'art païen dès une époque fort ancienne des exemples de compositions similaires[4], la répétition des moindres détails rapproche par une affinité particulière les sarcophages chrétiens de nos monuments. Si l'analogie des deux motifs permet de conclure à celle du sujet figuré, on devra en inférer que Mithra, comme le prophète d'Israël, après avoir terminé sa vie terrestre, avait, suivant la doctrine des mystères, été emporté par le Soleil vers les sphères célestes par dessus l'Océan.



Fig. 11.

Une confirmation de cette hypothèse nous est fournie par les bas-reliefs danubiens. Tous les épisodes de la légende de Mithra et de Sol y sont régulièrement entourés d'une sorte d'encadrement cintré irrégulier, qui figure sans aucun doute la grotte mithriaque. Peut-être dans le récit mythique, le théâtre de toutes ces actions était-il l'antre, demeure de Mithra; peut-être, recourant à un symbolisme familier, a-t-on voulu marquer par cet encadrement semi-circulaire que la scène se passait sous la voûte du firmament[5], c'est-à-dire dans notre monde sublunaire. Au contraire, ce couronnement rocheux fait constamment défaut au-dessus du quadrige d'Hélios[6], parce que ce n'est plus sous la terre, ni même sur la terre, mais dans l'atmosphère et bientôt dans les espaces éthérés, que vont voyager Mithra et son conducteur. La même raison a fait placer à Neuenheim (mon. 245 *c* 3°) et à

1) II Rois, 2, 7 ss. — Ces représentations sont énumérées par Piper, *Mythol. christl. Kunst.*, II, p. 504 ss.; Kraus, *Realencycl.*, s. v. *Elias*, t. I, p. 411 ss.; cf. Ficker, *Altchrist. Bildw. Laterans*, n°s 149, 198.

2) Fig. 11 d'après Aringhi, t. I, p. 305.

3) Sarcophage de Rome : Bosio, p. 161 = Aringhi, t. I, p. 429. — Sarcophage de Brescia : Garrucci, pl. 323, 2 = Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, 1845, pl. XII.

4) Représentations de l'apothéose d'Hercule sur les vases peints, cf. Furtwängler, dans Roscher s. v. *Herakles*, I, 2240, 2250. — Lever du Soleil sortant de l'Océan, composition déjà rapprochée par Piper (*op. cit.*, I, p. 75) de l'enlèvement d'Élie.

5) Sur la voûte de la grotte, comme symbole du firmament, cf. *supra*, p. 110, et *infra*, p. 198 s.

6) Les seules exceptions sont le mon. 134 *c* 3°, où cette addition semble due à une erreur de l'ouvrier, et les mon. 194, 195, qui sont d'authenticité suspecte.

Heddernheim (251 *d* 6°) le groupe de Mithra montant sur le char de Sol, dans le registre supérieur de la plaque sculptée, c'est-à-dire dans le ciel.

Nous remarquons une fois de plus dans cette conclusion de la légende sacrée une analogie remarquable et certainement voulue avec les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après avoir accompli sa mission ici-bas, après une dernière cène célébrée avec ses compagnons, Mithra était remonté au ciel, et son ascension avait été accompagnée de prodiges au moins aussi remarquables que celle du Sauveur des chrétiens. Ainsi le voulait la rivalité des deux religions.

XII

Après avoir étudié toute la série de scènes accessoires qui décorent les bords de nos bas-reliefs, nous pouvons aborder plus sûrement l'examen du groupe principal, qu'elles encadrent, et dont les dimensions beaucoup plus considérables permettent de mesurer l'importance relative. La valeur que la religion des mystères attachait à cette représentation est prouvée par la quantité énorme d'exemplaires qui en ont été mis au jour. Non seulement elle occupait dans les temples mithriaques une place privilégiée au fond de l'adyton[1], mais, exécutée en réductions de toute grandeur, elle ornait les oratoires domestiques et sans doute aussi les appartements privés des fidèles. Nous aurons avant tout à expliquer pourquoi ceux-ci reproduisaient cette image sacrée avec une prédilection si marquée, à faire comprendre quelles idées et quelles espérances éveillaient en eux la contemplation du Mithra tauroctone.

Décrivons tout d'abord ce groupe sous sa forme la plus simple, qui, même en Occident, se rencontre quelquefois[2]. Un jeune homme appuie le genou gauche sur le garrot d'un taureau abattu sur le sol, tandis que du pied droit, posé sur le paturon, il maintient étendue en arrière la jambe droite postérieure de sa victime. De la main gauche, il lui saisit une corne[3] ou plus souvent les naseaux, et lui relève la tête, et de la droite, il lui enfonce un large coutelas au défaut de l'épaule. La queue de l'animal agonisant se redresse nerveusement et souvent sa langue tuméfiée sort de sa bouche entr'ouverte. Son meurtrier est coiffé du bonnet phrygien et vêtu d'une tunique bouffante à longues manches, serrée à la taille par un fort ceinturon, auquel est suspendu le fourreau de son arme. Par dessus il a jeté un manteau court, agrafé sur l'épaule gauche, et dont les plis flottent derrière son dos. Ses jambes sont couvertes d'un large pantalon, noué à la cheville et ses pieds chaussés de brodequins.

Le costume oriental que porte le dieu, ne doit pas faire illusion sur l'origine de cette représentation. Elle offre avec une autre, presque aussi répandue qu'elle-même, une analogie telle qu'on les a longtemps confondues entre elles[4]. Nous possédons un grand nombre de répliques d'une Victoire sacrifiant un taureau, dont la composition rappelle absolument celle que nous venons de décrire. Cette élégante Nikè βουθυτοῦσα paraît avoir été

1) Cf. *supra*, p. 63 s.

2) Cf. *infra*, p. 189, n. 1, la liste des monuments où les animaux secondaires font défaut.

3) Cf. Stace, t. II, p. 46 : *Torquentem cornua mithram.* — Ce geste est relativement rare sur les monuments, cf. les n°s 17, 72, 79, 86, 244, Suppl. 67*bis*. Le texte de Stace s'appliquerait du reste mieux à la " taurocathapsie „ qu'à l'immolation ; cf. *supra*, p. 170.

4) Cf. Mon. 329 (t. II, p. 439).

populaire dès l'époque hellénistique au point d'être devenue un simple motif d'ornementation [1], et le type primitif en remonte certainement jusqu'au ve siècle [2]. Il dérive en effet d'un bas-relief qui ornait la balustrade du temple d'Athéna-Nikè sur l'Acropole [3]. Il ne peut donc être question d'accorder la priorité au Mithra tauroctone : c'est d'une image depuis longtemps vulgarisée de la Victoire que s'est inspiré l'artiste qui le premier a voulu figurer le dieu invincible.

Sauf le changement du personnage principal, ce pastiche ne s'écarte que par des détails du modèle qu'il imite. Tandis que Nikè lève le bras qui va frapper la victime, d'ordinaire Mithra a déjà enfoncé le couteau dans les flancs de celle-ci [4] : il fallait que le sang coulât de la blessure, car on y attachait une signification mystique [5]. Le taureau immolé par la déesse est indifféremment tourné vers la droite ou vers la gauche, tandis que celui qu'égorge le dieu, l'est toujours vers la droite, afin de rester fidèle à une tradition sacrée [6]. Mais ces innovations secondaires ne troublent pas l'ordonnance générale de cette scène. La substitution à la divinité ailée d'un jeune homme, vêtu non seulement d'un manteau flottant mais d'une tunique et d'un pantalon, altère davantage l'harmonie de la composition. Mais comment ne point représenter Mithra avec le costume perse?

Ce costume ne peut d'ailleurs prétendre qu'à une fidélité très relative. Il ne diffère que peu ou point de l'accoutrement dont les sculpteurs grecs affublaient tous les personnages orientaux. Attribué à un esclave scythe par Praxitèle sur la base de Mantinée [7], puis au troyen Pâris [8], au lydien Pélops [9], aux phrygiens Mèn et Attis [10]; peut-être même à l'éthiopien Céphée [11], il fut prêté ensuite à Mithra et devait passer dans la sculpture chrétienne

---

1) Outre la bibliographie citée au mon. 329, cf. surtout Cecil Smith, *Nike sacrificing a bull* (*Journal of hellenic studies*, t. VII), 1886, p. 275 ss., où l'on trouvera une copieuse nomenclature de ces représentations. — Cf. aussi : Frœhner, *Sculpture du Louvre*, n°s 480 ss.; Friederichs-Wolters, *Bausteine*, n°s 1440, 1441; Helbig-Toutain, *Guide*, t. II, n° 729; Babelon, *Bronzes du cabinet des médailles*, n° 685; Héron de Villefosse, *Monuments Piot*, t. V, pl. IV, p. 50 ss.

2) Jahn, *Archäol. Zeitung*, VIII, 1850, p. 208, a voulu établir que ce groupe aurait été l'œuvre de Micon et que l'original se serait trouvé à Alexandrie. Cette hypothèse est dénuée de fondement; cf. Kalkmann, *Rhein. Museum*, XLII, 1887, p. 515. — Overbeck (*Gr. Plastik*, II, p. 224, n. 10) nomme sans plus de raison comme auteur Menaichmos.

3) Kekulé, *Die Reliefs der Balustrade des Tempels der Athena Nike*, 1881, pl. VI, DD, et p. 22; cf. Cecil Smith, *l. c.*, et Studniczka, *Die Siegesgöttin*, 1898, p. 22.

4) Sur la monnaie de Tarse, mon. 3*bis*, Mithra lève le bras comme la Victoire; cf. aussi les mon. 5 [Mithra-Mèn]; 91; 92; 139?; 285*b*, *c*. Notez que sur les quatre premiers monuments les animaux accessoires font défaut, ce qui les rapproche encore davantage du groupe de la Victoire.

5) Cf. *infra*, p. 191.

6) Cf. *infra*, p. 187, n. 4.

7) Collignon, *Hist. sculpture grecque*, II, p. 259. — Le personnage ne porte pas le manteau.

8) Vase apulien reproduit dans Gerhard, *Apul. Vasenb.*, pl. c = Baumeister, *Denkmäler*, t. I, 299, fig. 314; cf. aussi la peinture de Pompéi représentant Paris et Hélène : Overbeck, XII, 12; un haut relief de la villa Ludovisi : Helbig-Toutain, n° 893, etc.

9) Sarcophage du musée de Bruxelles; voir mon *Catal. des mon. lapidaires*, n° 20; cf. *Archäol. Zeitung*, 1855, pl. 80.

10) Drexler dans Roscher s. v. *Men*, t. II, col. 2735 ss. — Pour Attis, cf. notre t. II, p. 437, n° 328 et Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v., *Attis*, I, col. 2251. — M. Goldmann m'écrit : Sur un vase du musée de Naples [n° 2843] datant du IVe ou IIIe siècle, on voit un personnage dans le costume et l'attitude de Mithra mais tuant un bélier. Les représentations de ce vase sont encore inexpliquées. „ Le dieu ne peut guère être qu'Attis, auquel le bélier était consacré.

11) *Jahrb. des arch. Institutes*, XI, 1896, p. 205.

aux mages adorant l'enfant Jésus[1], aux Hébreux dans la fournaise ou recueillant l'eau du rocher d'Horeb[2] et à d'autres personnages juifs[3]. Lucien nous assure bien que Mithra porte les vêtements perses, la *kandys* et la tiare[4], mais celles-ci, dans les images conservées du dieu, ne diffèrent pas de la *tunica succincta* et du *pileus* ordinaires des barbares asiatiques[5], et n'offrent qu'une ressemblance approximative avec le véritable costume des habitants de l'Iran[6]. C'est non pas dans cette contrée, mais en Asie Mineure qu'il faut chercher l'origine des ajustements qui ont été imposés à la divinité mazdéenne. Le seul monument qui échappe à la convention traditionnelle en Occident, a été sculpté au sud du Taurus : sur les bas-reliefs du Nemroud-Dagh, Mithra apparaît avec un habillement tout particulier, qui reproduit celui des rois de Commagène[7].



Fig. 12.

Le costume phrygien habituellement donné au dieu perse, est un indice précieux pour déterminer le pays où un artiste inconnu créa une fois pour toutes le type du Mithra tauroctone, appelé à une fortune si prodigieuse. L'uniformité de la foule des copies qui en ont été retrouvées dans toutes les provinces romaines, prouve que ce type était déjà fixé au moment où les mystères se propagèrent dans l'empire. C'est donc sans aucun doute à l'époque hellénistique et probablement en Asie Mineure que cette représentation a été conçue, au moment où la religion mithriaque s'y constituait d'une façon définitive. Le motif de la Nikè βουθυτοῦσα devait être très en vogue dans cette contrée et y a provoqué de nombreuses imitations[8] (fig. 12). Le Mithra tauroctone lui-même apparaît sur les monnaies de Tarse[9]. Enfin, dans l'ex-voto du roi

1) La liste de ces représentations a été dressée par MM. Duchesne et Bayet, *Mission au mont Athos*, p. 284 ss., cf. G. Millet, *Mosaïques de Daphni* (Monuments Piot, t. II, p. 198). — Une anecdote curieuse est rapportée à ce propos dans une ἐπιστολὴ συνοδική publiée récemment par Sakkelion (Athènes, 1874) : Lors du siège de Jérusalem par les Perses en 614, ceux-ci épargnèrent la basilique de la Nativité, parce qu'ils reconnurent leur costume national dans celui porté par les rois mages figurés sur la façade extérieure de l'église; cf. Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéol. orientale*, t. II, p. 139.

2) Jeunes gens : Heuser dans Kraus, *Realencyclop.*, s. v., *Jünglinge*, t, II, p. 76. Cf. *supra*, p. 166, n. 2.

3) Bergers : Garrucci, pl. 310, 4 ; 315, 5 ; 329, 1. Cf. aussi Kraus, *Realencycl.* s. v. *Juden*, t. II, p. 75.

4) Lucien fr. *a* (t. II, p. 22). — La kandys et la tiare sont pour Lucien les vêtements perses et assyriens, cf. *De hist. conscrib.*, 39; *Bis accus.*, 27; *Navigium*, 30; sur la forme de ces vêtements, cf. Müller, *Handbuch*, § 246,5.

5) La tiare de Mithra est généralement tout à fait semblable au bonnet phrygien. Parfois cependant elle parait être plus élevée et rigide : mon. 5 (Mèn-Mithra), 32, 93, 96, 116, 193. - Exceptionnellement elle est munie de fanons couvrant les oreilles (mon. 93, S. 228*bis*, 285*a*; ce que j'ai affirmé au n° 328 est donc inexact), comme c'est le cas ordinaire pour celle de Mèn-Attis.

6) Ce costume est décrit par Strabon XV, 3, § 19, p. 734 C; cf. Otfried Müller, *l. c.*, § 734, *c*; Perrot, *Hist. de l'art*, t. V, pp. 799, 807.

7) Mon. 2. Il est superflu d'ajouter que sur les monnaies de Bactriane, Mithra n'est pas déguisé en Phrygien ; cf. mon. 1.

8) Terre cuite de Myrina [H. 0,105, L. 0,08] très fruste, représentant un Éros sacrifiant un bélier (Reproduite fig. 12 d'après une photographie que je dois à l'obligeance de M. Sal. Reinach). — Terre cuite de Myrina à l'Antiquarium de Berlin (Inv. 8031) : Nikè (?) immolant un cerf. Inédite. — Artémis immolant un cerf sur une monnaie de Cappadoce : Th. Reinach, *Trois royaumes d'Asie Min.*, 1888, pl. III, n° 27 et p. 71.

9) Mon. 3. Pour le costume, cf. aussi les monnaies Trébizonde, mon. 3*bis*.

Attale, les guerriers barbares de Marathon portent un costume perse non moins fantaisiste que celui de notre divinité[1].

Nous trouverons une confirmation nouvelle de l'origine que nous supposons à ce groupe, si nous considérons plus particulièrement les traits qui ont été prêtés au visage du dieu. Ce visage, tel qu'on peut l'observer dans les meilleurs répliques[2], est celui d'un jeune homme d'une beauté presque féminine; une abondante chevelure bouclée, qui se dresse sur le front, l'entoure comme d'une auréole ; la tête est légèrement penchée en arrière de façon que le regard se dirige vers le ciel, et la contraction des sourcils et des lèvres donne à la physionomie une étrange expression de douleur. Tous ces caractères se retrouvent dans la célèbre statue du Capitole, où l'on a reconnu un portrait idéalisé d'Alexandre, divinisé comme dieu solaire[3]. Si on lui compare la tête d'Ostie, qui est la meilleure et l'une des plus anciennes images de Mithra que nous possédions[4], on sera frappé de l'indiscutable affinité qui unit les deux œuvres. Parfois nos figures[5] se rapprochent davantage d'une autre production de la même lignée, le prétendu Alexandre mourant des Offices[6] (fig. 13). L'un et l'autre de ces marbres célèbres dérivent d'originaux de l'époque des diadoques, et le second peut être attribué avec une quasi-certitude à un sculpteur de Pergame. Le groupe de Mithra immolant le taureau est donc selon toute



Fig. 13.

1) Collignon, *Hist. sculpt. grecque*, t. II, p. 508 et fig. 262; Helbig, *Führer*, 2e éd., n° 391. — Sur le sarcophage dit d'Alexandre, les Perses sont vêtus d'une tunique bouffante à manches, retroussée et liée à la ceinture, d'un manteau également à manches et d'anaxyrides; ils ont la tête encapuchonnée dans un linge (ῥάκος σιδόνιόν τι περὶ τῇ κεφαλῇ, Strab. *l. c.*); cf. Th. Reinach, *Nécropole royale de Sidon*, pl. XXVII ss.; Collignon, *Hist. sculpt.*, p. 404 s. — Même coiffure perse dans la mosaïque du musée de Naples figurant la bataille d'Arbèles.

2) Cf. *infra*, p. 193, n. 8 et § XVI.

3) Helbig, *Führer*, 2e éd., n° 546; Collignon, *Hist. sculpt. grecque*, II, p. 434, fig. 226. M. Helbig a conjecturé (*Monum. antichi dei Lincei*, VI, 1896, p. 724), que l'original serait l'œuvre de Chéréas, qui exécuta pour les Rhodiens, en 283 av. J.-C., une tête colossale du Soleil, mais cette attribution est bien douteuse.

4) Mon. 295 *d*, fig. 348, cf. t. II, p. 523, fig. 490. — M. Benndorf (*Bildw. Lateran. Mus.*, n° 547) dit : *Die Gesichtszüge ... welche doch besonders in den obern Partien einen durchaus idealen Charakter tragen, haben einen in hohem Grade Krankhaften Ausdruck. Der Mund ist geöffnet, die Augen sind etwas nach oben gerichtet...*

5) Cf. par exemple la tête du bas relief de Neuenheim, mon. 245, pl. V.

6) Friederichs-Wolters, *Bausteine*, n° 1417; Collignon, *Hist. sculpt. grecque*, p. 435, fig. 227; Amelung, *Führer in Florenz.*, p. 95, n° 151. — Cette tête, dont toute la partie postérieure est restaurée ainsi que le

probabilité une création ou plutôt une adaptation due à quelque artiste de la même école, et remonterait au IIe siècle avant notre ère. Le mouvement et le pathétique de l'ensemble de la composition, comme la grâce douloureuse et presque morbide des traits du héros, sont tout à fait dans la manière et dans l'esprit de ce temps et de ce pays.

Si la ressemblance, que nous signalions plus haut, entre toutes les représentations du dieu tauroctone frappe au premier coup d'œil. et révèle immédiatement leur origine commune, un examen plus attentif fait cependant découvrir entre elles de nombreuses différences de détail. Leur similitude ne va jamais jusqu'à l'identité. Nous n'insisterons pas sur toutes ces variations secondaires, qui n'ont souvent d'autre motif que la fantaisie du sculpteur ou même sa maladresse. Cette étude serait aussi fastidieuse que vaine [1]. Parfois l'artiste a élargi les vêtements du dieu et donné à sa tunique une ampleur qui la transforme presque en une robe flottante [2], parfois au contraire son costume accuse les formes, se rétrécit au point que son torse est comme moulé dans un justaucorps collant et que ses jambes semblent serrées dans un maillot [3]; parfois même ce maillot semble être supprimé; les membres inférieurs sont nus [4], et il arrive que le dieu solaire, semblable à un Apollon, ne porte qu'une simple chlamyde agrafée au cou [5]. On revêt aussi le héros invincible d'une cuirasse et d'un manteau militaires [6], ou bien la ceinture, le pantalon, les chaussures de cet oriental sont richement brodés, frangés et soutachés comme ceux d'un toréador espagnol [7]. Ailleurs le fourreau de son glaive n'est pas attaché au lien qui serre sa tunique, mais à un large ceinturon, ou bien il est suspendu à un baudrier [8], ou même il fait entièrement défaut [9]. Il est plus intéressant d'observer qu'outre le couteau qu'il tient, Mithra porte aussi par exception l'arc et le carquois sur le dos [10]. L'arc est une arme avec laquelle il combat dans les hymnes avestiques, et nous avons rappelé que les flèches qu'il lance sont les rayons de la lumière céleste (p. 165). Sur certains bas-reliefs, son manteau est orné d'un croissant entouré de sept étoiles [11], et cette particularité nous fait souvenir que, dans l'Avesta, Mithra a " un vêtement brodé d'étoiles, fait dans le ciel et dont nul ne voit les bouts [12] ".

---

buste, aurait-elle porté le bonnet phrygien et appartenu à un groupe asiatique de Mithra tauroctone ? Un examen du marbre permettrait seul de contrôler cette hypothèse.

1) Zoega, *Abhandlungen*, p. 153 ss., s'étend sans profit sur ces détails.

2) Mon. 24, 79, cf. 38, 116, Sur le mon. 228*bis* (p. 495), le manteau flotte des deux côtés de la tête de Mithra.

3) Mon. 32, 249, 253 *b*. La ceinture fait alors défaut, cf. 99.

4) Mon. 36 [dessin ancien], 139, 158, 194, 195 [authenticité suspecte], 247 *b*. Le pantalon a pu être indiqué au pinceau.

5) Mon. 92 [terre cuite], 244.

6) Mon. 283.

7) Mon 89, 93, 193. D'après Zoega (*Abhandl.*, p. 154.) " *in dem Bas-relief* 13[= notre n° 38] *hat die Chlamys des Mithras einen Franzenrand, wie man an barbarischen Figuren auf römischen Denkmälern oft antrifft.*

8) Mon. 16, 38, 82, 123, 139, etc., cf. 17, 70. — La double ceinture sans fourreau : mon. 93, 95, 98. — Baudrier ; mon. 7 (?), 13, 46 (?), 71, 142, 167 *a*, 179, 239.

9) Cf. note 8. De plus : mon. 6, 31, 89, 106, 111, 116.

10) Mon. 29, cf. 69, 183, 239 (pl. IV) et 241 (fig. 215). Voyez aussi 235 *c*, 7° et *supra*, p. 165, n. 1.

11) Mon. 80, 82, 85, cf. Pierre n° 1.

12) Yasht XIII, 3 ; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 507. Ce vêtement est attribué dans l'Avesta à Ahura-Mazda, Mithra, Rashnu, Speñta-Armaiti. Au contraire, Ahriman a un vêtement de ténèbres, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 221, n. 11. — Dans Nonnus, fr *b* (t. II, p. 26), l'Hercule tyrien, assimilé à Mithra, est appelé ἀστροχίτων ; cf. *Dionysiac.*, XL, 577 ss. Cette épithète est appliquée à la Lune (Μήνη) et à la Nuit dans Orphée, *Argonaut.*, 513, 1031 (éd. Abel). — Pour l'interprétation, cf. *infra*, § XIV, p. 201.

Il serait également oiseux de relever toutes les particularités qu'on pourrait signaler dans la structure du taureau égorgé, de noter combien de fois son garrot se relève en bosse comme celui des buffles [1], de mesurer les proportions souvent invraisemblables de son corps ou la largeur de son fanon, de compter le nombre des épis qui terminent sa queue [2] ; nous éviterons de nous appesantir sur ces minuties. Il est une altération plus remarquable de la composition originale qui sollicite davantage notre attention. On constate que le taureau n'est pas toujours figuré abattu sur le sol et maintenu à terre par son meurtrier. Souvent ses jambes fléchissent à peine, il trébuche et s'affaisse sous le coup que lui porte Mithra [3]. Ailleurs celui-ci s'avance à côté de l'animal, et le frappe tandis qu'il marche encore [4]. Le mouvement est encore plus accusé dans d'autres œuvres : le vigoureux quadrupède est lancé au galop et arrêté en pleine course par son persécuteur, qui lui a saisi les naseaux [5], ou même il bondit encore, entraînant son ennemi juché sur sa croupe [6]. Même lorsqu'il est réduit à l'immobilité par le dieu qui l'a terrassé, toute l'attitude de celui-ci, le flottement de son manteau enflé par le vent, les plis même de ses vêtements [7] indiquent que c'est après une course rapide qu'il a rejoint et abattu sa victime [8]. Cette scène ne figure donc certainement pas, comme le groupe archétype de la Nikè βουθυτοῦσα, un simple sacrifice, et la persistance particulière des erreurs accréditées explique seule qu'on s'obstine à lui appliquer ce nom [9]. Si les artistes se sont écartés ici peu à peu du type traditionnel, que d'abord ils avaient reproduit certainement avec plus de fidélité, ce ne peut être pour des raisons techniques ou esthétiques, mais bien pour se rapprocher de la légende iranienne, qui célébrait le triomphe du chasseur divin sur le taureau indompté. La couronne de laurier, qui entoure parfois le dieu tauroctone [10], est un emblème de sa victoire.

Nous aboutirons à la même conclusion si nous considérons le lieu où se passe la scène de l'immolation. Le théâtre de celle-ci est toujours une grotte, figurée d'ordinaire par une cavité semi-circulaire creusée dans la surface inégale d'un rocher [11]. Parfois on se contente de l'indiquer d'une façon plus ou moins sommaire et conventionnelle par une voûte de

---

1) Mon. 5, 6, 89, cf. 90. Il est de même sur les sculptures inédites de Sidon (mon. 4).

2) Cf. *infra*, p. 186, n. 5. — Par exception le taureau se fouette les flancs de sa queue sur les mon. 165 *a*, 168 *a*.

3) Mon. 68, 196, 251 *d*, 258 *b*, cf. 93 (fig. 15), 246, suppl. 273*ter* *b*.

4) Mon. 89 (fig. 80), 91 (fig. 84), cf. 130, 137 *a*, 244, 272 *b*.

5) Mon. 234, 253 *b*, 265 *b*, *c*, 283.

6) Mon. 95 (fig. 87), 100 (fig. 95), cf. 61, 247.

7) Voyez notamment les mon. 6 (pl. I), 19 (fig. 67), 82 (fig. 70), 191 (fig. 166), etc.

8) Cf. Wolff., *op. cit.* [au n° 247], p. 37 : ***Mir scheint die ganze Stellung der Figuren, die Falten des Mantels, der Ausdruck des Gesichtes, entschieden dafür zu sprechen dass es sich bei dem dargestellten Vorgang um eine Verfolgung und siegreiche Ueberwindung des Stieres durch den Gott handelt.***

9) ***Sacrificium mithriacum*** est la désignation adoptée notamment dans le *Corpus inscriptionum*. Elle a été mise en honneur par Zoega, *Bassirilievi*, t. II, 1809, p. 75. *Abhandl.*, p. 119 ss., cf. *supra*, p. 71 (72), n. 5. Il y a dans l'idée de Zoega ce fonds de vérité que la représentation est, à l'origine, imitée d'une scène de sacrifice. Cf. aussi *infra*, p. 185, n. 12. - M. Studniczka (*Arch. epigr. Mitth.*, VII, p. 204), fait observer avec raison : ***Für die Bezeichnung Stieropfer lassen sich weder im Hauptbilde noch in dem Beiwerke hinreichende Anhaltspunkte finden. Denn die kleinen Altärchen*** (cf. *supra*, p. 115 s.) ***sind zur Haupthandlung nie in Beziehung gesetzt.*** — On trouve cependant exceptionnellement un autel flamboyant devant le taureau (Mon. 129, 241, cf. les pierres gravées 4 et 5) ; mais sa présence, s'explique par ce fait que la grotte de la légende est le prototype des *spelaea* mithriaques, comme l'immolation du taureau mythique est celui des sacrifices rituels. La même confusion a fait suspendre une lampe à la voûte de l'antre sur le mon. 241. Voyez aussi *infra*, § XIV, p. 198 s.

10) Cf. *infra*, p. 185, n. 6.

11) Mon. 6 (pl. I), 6 (fig. 26), 116 (pl. III), etc.

pierres irrégulières[1] ou même par un cintre en ressaut[2]. Même lorsque l'encadrement du tableau est carré, le champ rugueux du bas-relief[3] ou sa concavité[4] montrent encore suffisamment en quel endroit l'action est censée se dérouler.

Une particularité intéressante distingue le grand bas-relief de Neuenheim (mon. 245, pl. v): on y remarque que le fond de la caverne est tapissé de ramure et de frondaison. De même à Osterburken (mon. 246, pl. vi), un arbuste en fleur croît derrière le taureau, et à Heddernheim un arbre s'élève devant celui-ci[5]. Enfin ailleurs, nous le rappelions plus haut, la bordure rocheuse elle-même est remplacée par une couronne de feuillage[6]. Ces additions pittoresques rappellent à la mémoire le récit de Porphyre, suivant lequel Zoroastre aurait le premier consacré " dans les montagnes de la Perse un antre fleuri[7] ". L'usage liturgique de célébrer le culte dans des *spelaea* est une survivance rituelle du mythe qui plaçait dans une grotte l'immolation du taureau, et cette grotte, comme celle de Zoroastre, était sans doute localisée par la légende dans quelque montagne de l'Iran, peut-être dans le Hara-berezaiti, demeure de Mithra[8]. Stace[9] ne nous dit-il pas positivement que le dieu se saisit du taureau *Persei sub rupibus antri?*

Nous connaissons déjà cet antre par un épisode antérieur du duel entre Mithra et le taureau: c'est celui ou le θεὸς βουκλόπος entraîne à reculons le quadrupède dont il veut faire perdre les traces (p. 172). Si l'on doutait de la connexité qui existe entre les deux scènes, il suffirait, pour en être convaincu, de jeter les yeux sur la coupe de Lanuvium[10], où les groupes du dieu taurophore et du dieu tauroctone se font pendant. Une autre preuve de cette relation pourrait encore être invoquée: sur un grand nombre de bas-reliefs le taureau mourant porte autour du poitrail une large sangle, parfois richement brodée[11]. Ce n'est point là le bandeau dorsal dont les Romains paraient les animaux conduits au sacrifice[12], mais la solide ceinture, à la fois lien et ornement, qui entourait le corps des

1) Mon. 7 (fig. 19), 8 (fig. 20), 156, 191, 239. Un rocher surmonte la plaque travaillée à jour sur les mon. 30 (fig. 39), 119 (fig. 112), cf. mon. 38, note.

2) Mon. 106 (fig. 99), 115 (fig. 108), 134 (fig. 119), 137 *b, c*, 180, 187 ss., 193 ss., etc. — Cintre sans saillie avec une inscription: mon. 82 (fig. 70.) — Remplacé par une banderole: mon. 283.

3) Mon. 38 (fig. 45), 100 (f. 95), 245 (pl. v), 265 *a, b*, suppl. 94*bis*; cf. 93 (f. 85), 95 (f. 87), etc.

4) Mon. suppl. 228*bis*, 273*ter*, etc. cf. 220, 267 *a*, où le groupe du dieu tauroctone est sculpté dans le creux d'un hémisphère. — L'indication de la grotte ne manque que sur de rares monuments: 14 (fig. 24), 58 (f. 54), 111 (fig. 105), 141 s., 167 s. 179, 192. — Cf. *infra* note 7.

5) Mon. 251 *d*, pl. vii. Cet arbre est ici entouré d'un serpent; sur ce motif cf. *infra*, p. 194, n. 9.

6) Mon. 165, 176, 221, 253 *l*. — Cintre de feuillage: Mon. 158 à 162, 215, 248 *c*, cf. *supra*, p. 184, n. 10. La fin de la note 9, p. 110, est à corriger d'après celle-ci.

7) Cf. *supra*, p. 55, n. 2.

8) Cf. *supra*, p. 129, n. 9.

9) Stace, t. II, p. 46.

10) Mon. 89, fig. 80. — Le chien, qui assiste d'ordinaire à la mort du taureau, suit ici celui que Mithra emporte, de même que sur le bas-relief de Heddernheim un serpent rampe sous le mufle de l'animal renversé (Mon. 251 *d*, 5°).

11) Mon. 14, 16 (?) 26, 76, 127, 132, 139, 163 *a*, 167 *a*, 186, 191, 192, 192*bis*, 193, 253 *l*. — Ornée de broderies: 106, 116. — Ourlée: mon. 14, 193.

12) Clarac, pl. 218, n° 309; 220, n° 312; 221, n° 313; 224, n° 308 = Reinach, *Répertoire*, I, p. 108 ss.; Guhl et Kohner, *Leben der Gr. und Röm.*, 6e éd., p. 801, fig. 100, p. 855, fig. 1055. — Cf. aussi le sacrifice à *Balcaranensis*, Toutain, *Mél. de l'École de Rome*, 1892, p. 89 ss. pl. ii, 6.

bêtes sauvages combattant dans l'arène[1]. Elle rappelle que Mithra, comme les chasseurs du cirque, a soutenu contre son adversaire une lutte dangereuse, et il est significatif de constater que l'animal traîné par le dieu[2], tout comme celui qui est immolé, porte parfois la sangle qui marque sa défaite.

Il est donc indubitable que la représentation principale de nos monuments se rattache à la légende, exposée précédemment, de Mithra et du taureau. La mort de celui-ci est la catastrophe d'un drame dont les péripéties sont figurées dans les tableaux accessoires d'un grand nombre de bas-reliefs. Nous l'avons déjà remarqué, en l'absence presque complète de documents écrits, il est difficile de retrouver le fil qui relie les divers épisodes représentés. La tradition des mystères rapportait-elle que l'animal transporté par le dieu taurophore avait réussi à s'échapper de la caverne où il était prisonnier, et que ressaisi il avait alors été abattu par le dieu sur un ordre du ciel? On peut faire cette supposition comme bien d'autres. Une seule chose est certaine : c'est que l'épopée divine se terminait par le meurtre du taureau, que Mithra après une poursuite rapide finissait par atteindre dans une grotte et par égorger.

Cette fable, dont l'examen des monuments nous fait admettre l'existence, ne peut pas être totalement étrangère à la mythologie perse. Il serait incroyable qu'une doctrine, occupant une place éminente dans la religion des mystères, n'eût pas laissé de traces dans les livres mazdéens, et en fait les récits cosmogoniques des iraniens assignent au taureau un rôle capital. Suivant les croyances avestiques[3], le premier des êtres vivants créés par Ahura-Mazda fut un taureau. L'Esprit du mal l'accabla de maux et le fit périr, mais, phénomène prodigieux, sa mort fut l'origine de toute la végétation terrestre. Faut-il croire que les prêtres de Mithra racontaient ce même mythe en substituant à Ahriman leur divinité principale comme auteur de ce trépas salutaire[4]? Un détail étrange qui se répète sur presque tous nos monuments, ne permet guère d'en douter : la queue dressée de l'animal expirant se termine par une touffe d'épis[5]. Évidemment on attachait à cet appendice bizarre quelque sens symbolique. Or, d'après le texte du Boundahish, quand périt le taureau primitif les diverses espèces de plantes sortirent de toutes les parties de

---

1) Friedländer, *Sittengeschichte*, II[6], p. 402, n. 2; Guhl et Koner, *op. cit.*, p. 825. — Cette ceinture porte souvent un anneau à l'aide duquel on attachait les animaux dans leurs cages. Le même anneau se retrouve sur notre mon. 158. — Le taureau placé sous les pieds de Jupiter Dolichénus est aussi entouré souvent d'une sangle, non pas évidemment parce qu'il est sacrifié mais parce qu'il est dompté par le dieu : Seidl, *Ueber den Dolichenuscult*, Vienne, 1854, pl. III, fig. 1, 2, pl. IV, fig. 1; Dell, *Arch. epigr. Mitth.*, XVI (1893), p. 183; Sixt et Haug, *Inschr. u. Bildw. Württembergs*, p. 44. De même sur le planisphère de Bianchini (Clarac, Pl. 248[bis]; Frœhner, *Sculpture du Louvre*, n° 4, p. 16), le Bélier et le Taureau célestes portent la ceinture parce qu'ils sont figurés l'un combattant les cornes baissées, l'autre fuyant le chasseur.

2) Mon. 156*a*, 167*a*. Nous avons signalé plus haut (p. 170) l'analogie d'une autre scène avec la taurocathapsie du cirque.

3) Boundahish III, 17; IV, 1; X, 1; XIV, 1; XXVII, 2. Cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 144 ss.

4) Le rapprochement de la représentation du taureau tué par Mithra avec le " Taureau unique " de la cosmogonie mazdéenne a été fait incidemment par Anquetil, *Mém. sur les langues de la Perse* (*Hist. acad. Inscr.*, XXXI), 1768, p. 424 et par Kleuker, *Anhang zum Zend-Avesta*, II, 1[re] partie, 1783, p. 88, n. 38. Il a été repris et développé par Eichhorn, *De deo sole Mithra*, p. 162, 167 ss. A l'époque de Zoega, qui le combattit, (*Abhandl.*, p. 123 s.), il était également accepté; cf. *supra*, p. 71, n. 5.

5) Le nombre des épis est variable; on en trouve un (mon. 106), trois (mon. 7, 8, ... 248, 267*a*, 282, S. 234[bis]), cinq (mon. 20), sept (mon. 246, S. 273[ter] *b*). *Numero deus impare gaudet.*

son corps et surtout de sa moelle épinière[1]. Ne semble-t-il pas certain que l'artiste grec ne pouvant représenter par la sculpture cette floraison merveilleuse, s'est contenté de l'indiquer en terminant par un bouquet d'épis l'extrémité de la colonne vertébrale de la victime moribonde.

Une variante qu'on observe sur le plus ancien de tous nos marbres italiens[2], corrobore cette interprétation : trois épis sortent, au lieu de sang, de l'endroit que vient de frapper le couteau de Mithra, et montrent bien que leur croissance a été provoquée par cette blessure. Ailleurs l'idée symbolique, exprimée par les épis naissants, est complétée par la présence d'arbustes poussant dans la grotte à côté du taureau abattu[3]. Enfin c'est pour se conformer au texte sacré que le quadrupède, qui tombe à terre, est toujours figuré sur nos bas-reliefs tourné vers la droite[4].

Il paraît donc avéré qu'aux yeux des mystes de Mithra, l'immolation du taureau fabuleux passait pour avoir amené la fécondité sur la terre. En d'autres termes, le drame dont les prêtres avaient coutume de placer la représentation dans l'abside de leurs temples, est celui de la création, et leurs croyances très spéciales sur ce point permettent de saisir l'allusion de Porphyre affirmant " que Mithra comme le taureau est le démiurge et le maître de la génération[5] ".

Le spectacle de l'immolation du taureau éveillait sans doute encore dans l'esprit des fidèles d'autres idées qui les touchaient plus profondément. Il est probable que les légendes cosmogoniques étaient mises en rapport avec les idées des mages relatives à la fin du monde. Celles-ci présentent en effet, avec les premières, une ressemblance qui s'explique peut-être par l'identité de leur origine, les deux récits étant des variantes d'un même thème primitif[6]. Nous savons par les auteurs grecs que les anciens Perses croyaient à la résurrection des morts[7], et les livres mazdéens[8] prédisent qu'au jour suprême, le héros Saoshyañt

---

1) Bound. XIV, 1 (p. 45 West) : ***There were the marrow came out, grain grew up of fifty and five species and twelve species of medicinal plants grew; as it says that out of the marrow is every separate creature, every single thing whose lodgment is in the marrow.*** Cf. Zâd-Sparam IX, 2 ss. (p. 177, West).

2) Mon. 65, cf. suppl. t. II, p. 483.

3) Cf. mon. 14, 100, 169 *a*, 170 *a*, 246 *a* et *supra*, p. 185. — Sur le caractère de ces plantes, cf. *infra*, p. 194 ss.

4) Boundahish IV, 1 (p. 20 West) : ***This also is said that when primeval ox passed away, it fell to the right hand, and Gâyômard afterwards, when he passed away, to the left hand.*** — Cette disposition des monuments mithriaques est certainement intentionnelle, cf. *supra*, p. 180, n. 6.

5) Porph. fr. *e*, l. 6 (t. II, p. 41), cf. fr. *c*, l. 6 : Ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων (ἐκθύων?). Cf. les dédicaces (Inscr. 257, 370) *deo genitori*. — Suivant une tradition perse rapportée par Albîrunî (*Chronology*, p. 108, l. 13, trad. Sachau), le jour de Mithra, " ***God spread out the world and created the bodies as mansions for the souls*** " ; cf. Hyde, *Rel. veter. Persarum*, 1760, p. 245. Est-ce un souvenir de ce que la fête de Mithra était célébrée en commémoration de la création des végétaux et des hommes ?

6) Le parallélisme des deux légendes se manifeste même dans leurs détails ; cf. Windischmann, *Mithra*, p. 76 ; *Zoroastrische Studien*, 1863, p. 242 ss. — Suivant le Boundahish XXX, 13 (p. 69 West), le taureau Hadhayôs, tué par Saoshyañt, serait identique au taureau Sarsaok, qui joue un rôle à l'origine du monde, cf. *supra*, p. 171, n. 2.

7) Cf. Diog. Laërce cité t. II, p. 35, n. 4 ; Énée de Gaza, *Dial. de immort. animae*, ed. Boissonade, 1836, p. 77 : Ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει ὡς ἔσται πότε χρόνος ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος. Cf. Hérodote, III, 62 et Windischmann, *Zor. stud.*, p. 236 ; Zeller, *Philos. Gr.*, I⁵, p. 905, n. 2. — Nous pouvons nous dispenser de discuter ici la question de savoir si les Sémites et en particulier les Juifs ont emprunté le dogme de la résurrection aux Iraniens, ou si au contraire, comme l'admet encore Spiegel (t. II, p. 166), ce sont les Iraniens qui l'ont emprunté aux Sémites. — Sur la résurrection dans le christianisme, cf. Deuxième partie, ch. VI.

8) Boundahish XXX, 25 (p. 126 West.) Cette légende de la résurrection est certainement fort ancienne, on

tuera un taureau, et de la graisse de celui-ci, mélangée au jus du Haoma[1] blanc, préparera un breuvage qui assurera l'immortalité à tous les hommes qui en goûteront. Il est certain que des doctrines eschatologiques analogues s'étaient transmises dans les mystères mithriaques. Tertullien nous dit positivement qu'on y montrait une image de la résurrection[2], et le taurobole, qui n'est que la transposition, dans la liturgie d'Anahita[3], du sacrifice offert lors de la rénovation de l'univers, avait pour effet, croyait-on, une renaissance à la vie éternelle[4]. " La seule transformation subie par les croyances anciennes, c'est la fusion de Saoshyañt avec Mithra, phénomène facile à comprendre dans un culte de secte où le dieu favori réunit naturellement en lui toutes les puissances. „ Mithra, comme juge des âmes et comme adversaire des démons[5], " était admirablement propre à prendre le rôle suprême à la fin des temps „ [6].

L'immolation du taureau divin était donc vraiment le grand fait de l'histoire du monde, celui qui se plaçait à l'origine des âges comme à la consommation des siècles et d'où résultait à la fois la vie terrestre et la vie éternelle. On comprend donc qu'on ait réservé à cette représentation la place d'honneur parmi les images sacrées des mystères, et qu'on l'ait partout et toujours exposée dans l'abside des temples à l'adoration des initiés.

XIII

Pour rendre plausible le système d'interprétation que nous venons d'exposer, il ne suffit point de pouvoir l'appliquer sans difficulté au groupe du dieu tauroctone considéré isolément. Il doit aussi expliquer d'une manière satisfaisante la présence autour de la victime

---

y trouve des allusions certaines dans l'Avesta, cf. Windischmann, *Mithra*, p. 73 ss.; *Zoroastr. Stud.*, p. 236 ss., Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 196 ss. — Quelques détails sur le Ristâchêz (la résurrection) sont donnés dans les Actes d'Adhurhormizd (Nöldeke, *Festgr. an R. von Roth*, 1893, p. 35.) — Cf. *infra*, p. 191.

1) Sur le Haoma remplacé en occident par le vin, cf. *supra*, p. 147.

2) Tertull. fr. *d* (t. II, p. 51) : *Imaginem resurrectionis inducit.* — La résurrection de la chair était admise aussi par les *Chaldaei ;* cf. Julien, *Or. V*, p. 178 C, et Kroll, *De Orac. Chaldaicis*, p. 61.

3) Sur le taurobole et Anâhita, cf. Deuxième partie, ch. VI.

4) Inscr. 17 : *In aeternum renatus.*

5) Cf. *supra*, p. 36 ss.

6) Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 328, n. 3. — L'assimilation de Saoshyañt avec Mithra est déjà admise par Windischmann, *Mithra*, p. 73. Cf. aussi *supra*, p. 161, n. 3. — Shaoshyañt, qui combat les démons de la corruption et de la mort, reçoit, d'ordinaire, l'épithète de " victorieux „, ce qui le rapproche de Mithra; cf. Yasht XIII, 28 (129), 30 (145) ; XXIV, 4 (30) ; Yasna XXVI, 10 (30) et le passage du Grand Boundahish cité par Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 321. — On peut se demander si au lieu d'une substitution de Mithra à Saoshyañt dans les mystères, ce n'est pas en réalité une substitution de Saoshyañt à Mithra qui s'est produite dans le système avestique. Il est à noter que Saoshyañt, " le bienfaiteur *(der Heiler)* „, est un nom commun qui désigne encore dans l'Avesta plusieurs héros (cf. Windischmann, *Mithra*, p. 85; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. 225, col. 1). La transformation de cet adjectif en nom divin pourrait bien être une innovation du zoroastrisme. D'autre part suivant le Minôkhard, VIII, 15, Mithra doit détruire les créatures d'Ahriman quand les temps seront accomplis, et selon Albirûni (p. 208, l. 39, trad. Sachau) " *The Persian theologians... consider Mihrajân* [la fête de Mithra] *as a sign of resurrection and the end of the world, because at Mihrajân that which grows reaches its perfection and has no more material for further growth and because animals cease from sexual intercourse.* L'explication de ces " théologiens perses „ est évidemment imaginée après coup pour rendre compte d'une tradition devenue incompréhensible.

abattue, de divers animaux qui font rarement défaut dans cette composition [1], et qui certainement ont été adjoints à la figure principale dès l'époque hellénistique [2]. Presque toujours un scorpion saisit entre ses pinces les testicules du taureau, auxquels il est souvent suspendu [3]; un serpent rampe le long du quadrupède égorgé, et d'ordinaire il dresse sa tête, parfois surmontée d'une crête [4], vers la plaie béante pour boire le sang qui en découle [5]. Un chien, qui porte fréquemment un collier [6], bondit, par devant vers la même blessure, et lape de son côté le liquide qui en ruisselle [7]. Enfin, derrière Mithra, un corbeau, perché sur son manteau ou sur le bord de l'antre [8], se penche, marche ou prend son vol [9] vers le dieu, qui tourne la tête vers lui.

Stark remarque que le groupe primitif de l'immolation semble avoir été composé de quatre figures : Mithra, le taureau, le chien et le scorpion [10]. Cette observation perspicace est confirmée par l'examen de la collection de nos monuments. En effet, tandis que le scorpion et le chien ne font jamais défaut [11], et jouent un rôle actif dans l'action qui s'accomplit, le corbeau est absent dans toute une série de représentations [12], et si le serpent

---

1) Ils manquent sur la monnaie de Tarse, mon. 3, fig. 12; sur diverses terres cuites, mon. 5, 5*bis* [Mèn-Mithra], 91, 92; sur la lampe, mon. 289 [douteuse]; sur les pierres n°s 3 et 5, peut-être aussi sur les bas-reliefs 190, 270*a*. — Ils font tous défaut, sauf le serpent, sur le mon. 17; tous sauf le chien, sur la tasse de Lanuvium (mon. 89, cf. t. II, p. 485).

2) Le serpent et le corbeau accompagnent Mithra-Mèn à Trébizonde (mon. 3*bis*). — Ces accessoires sont dans le goût des écoles asiatiques. Les artistes de Tralles auxquels est dû le groupe du taureau Farnèse, ont sculpté sur sa base le lion dévorant un taureau, le cerf, le bélier et les autres animaux sacrés qu'on retrouve sur les monnaies et dans les cultes de l'Asie Mineure; cf. Friederichs-Wolters, *Bausteine*, n° 1402, p. 515.

3) C'est le cas quand le taureau court (cf. *supra*, p. 184) : mon. 60, etc. — Le scorpion est séparé du taureau dans le bas-relief Altieri (mon. 54), cf. la mosaïque, mon. 295. On le voit distinctement piquer les testicules de sa queue recourbée sur le mon. 6.

4) Mon. 158, 163, 229*a*, 239*a*. — Cette crête ne paraît avoir aucun sens mythologique. C'est celle que portent en réalité certains reptiles, cf. cependant mon. 25 et *supra*, p. 80, n. 3. — Le serpent est barbu sur les mon. 163, 165, 230.

5) Quelquefois le serpent est simplement étendu à terre: mon. 6 (restauré), 20, 30, 106, 193, 196, 204, cf. 54. Sa position est sujette à certaines fantaisies : il se glisse derrière le taureau (mon. 158), entoure une de ses jambes (mon. 191), passe la tête entre ses membres antérieurs (mon. 193); cf. *infra* (n. 13). — On le voit darder une langue bifide sur les mon. 13, 16, 38, etc.

6) Mon. 60, 70, 89, 93, 100, 111, 134*a*, 167, 192*a*, 192*bis*, 197, 251*d*. Suppl. 67*bis*, 89*c*, 94*bis*.

7) Il bondit de derrière sur le mon. 135; il s'approche du taureau couché sur les mon. 29, 54, 68; il marche devant lui sur la tasse de Lanuvium (mon. 89, t. II, p. 485); il est accroupi au-dessous de lui sur le mon. 244; il est en dehors de la grotte sur le mon. 134*a*.

8) Sur le manteau : mon. 8, 44, 46, 57, etc. — Sur le bord de la grotte : mon. 6, 7, 13, 29, 47, etc. — A défaut de grotte, sur la bordure de la plaque : mon. 167, etc. — D'autres positions sont exceptionnelles. Sur la base : mon. 65; sur un arbre derrière le taureau : mon. 16, 85, 100, cf. 44, 193; sur les épis de la queue : mon. 70, 82 (?); sur un rocher isolé derrière le dieu : mon. 93, 160, 165; sous son manteau : mon. 192*a*; sur un objet indistinct : mon. 241.

9) Il marche : mon. 160, 165; prend son vol : mon. 14, cf. 85. Perché en contre-bas, il lève la tête vers Mithra : mon. 54.

10) Stark, *Zwei Mithräen.*, p. 43 : *Diese vier, Mithras, Stier, Hund und Skorpion bilden, scheint es, die ursprüngliche Gruppe.*

11) Le scorpion est parfois très peu distinct (mon. 171, 217, 240 ss.), mais on ne peut jamais affirmer qu'il ait été omis. — Le chien paraît manquer sur un seul monument (mon. 216), et encore a-t-il pu être travaillé à part et perdu.

12) Il en est ainsi pour tous les groupes de ronde-bosse (4, 20, 26, 28, 56, etc), sauf de rares exceptions (65, 79, 82 (?), 90).

apparaît presque partout, il est souvent sans aucune relation avec la scène de la mort du taureau[1]. Peut-être ces derniers ont-ils été ajoutés après coup pour que, dans cette image de la création, on vît figurer un quadrupède, un oiseau, un reptile et un insecte[2]. Nous nous attacherons donc d'abord à rechercher la signification des deux animaux qui semblent originels et sont pour ainsi dire indispensables, le chien et le scorpion.

Le Boundahish nomme le scorpion au premier rang des êtres nuisibles créés par Ahriman et dont la destruction était pour tout bon mazdéen une œuvre méritoire[3]. On supposera donc immédiatement qu'il est auprès du taureau mithriaque le représentant de l'Esprit du mal, et en effet ce caractère explique à merveille l'occupation singulière à laquelle il se livre[4]. Le taureau primitif n'était pas seulement le créateur — très involontaire — de la végétation; selon la doctrine avestique, sa mort était encore l'occasion d'un autre prodige : sa semence, purifiée par les rayons de la lune, devait produire dans la suite toutes les espèces d'animaux[5]. Si, suivant les croyances des mystères, Ahriman n'était pas l'artisan de la perte du taureau, du moins il tentait d'empêcher les conséquences salutaires de l'immolation génératrice en faisant dévorer par le scorpion, son émissaire, le sperme du quadrupède mythique. En piquant les testicules de celui-ci, l'insecte venimeux cherchait à empoisonner la source même de la vie terrestre et à détruire dans son germe la faune dont les dieux voulaient peupler le monde. Il ne réussissait pas dans son dessein, car l'humeur fécondante se répandait sur la terre[6], échappant à son atteinte.

Une preuve accessoire que cet insecte est bien sur nos monuments la créature malfaisante au service des *dévas*, nous est fournie par un bas-relief de la villa Albani, où il est accompagné d'une fourmi[7]. Or les fourmis, selon les conceptions perses, font partie de la vermine démoniaque à laquelle tout bon mazdéen doit faire une guerre sans merci[8].

---

1) Il paraît manquer mon. 194, 195, 247 *b*. — Il est souvent placé en dehors du cadre de la représentation principale (mon. 123, 136, 163, 165, 176, 253 *l*, cf. 204). C'est déjà le cas pour le Mithra-Mèn de Trébizonde (mon. 3[bis]). — En Germanie, le serpent boit non pas le sang de la victime mais l'eau du cratère sacré, cf. *supra*, p. 100 ss. — Souvent il est simplement couché le long du taureau (mon. 53 etc.).

2) L'observation est de Philippe del Torre, *Mon. vet. Antii*, p. 189.

3) Boundahish III, 15 (p. 17, West) : *And noxious creatures were diffused by him over the earth, biting and venomous, such as the snake, scorpion, frog, and lizard.* Dans les actes syriaques des martyrs (Assemani, *Acta mart. or.*, p. 181), les mages reprochent aux chrétiens d'enseigner que Dieu a créé les serpents et les scorpions. — Cf. en général, t. II, p. 34, n. 5 et Rapp, *Z.D.M.G.*, XX, p. 52.

4) Sur les rapports établis par les astrologues, entre le Scorpion et les parties génitales; cf. *infra*, p. 202, n. 2. C'est probablement le motif qui a fait choisir cet insecte de préférence aux autres animaux d'Ahriman.

5) Boundahish X, 2; XIV, 3 (p. 32 et 46 West) " *The seed of the ox was carried up to the moon station, there it was thoroughly purified and produced the manifold species of animals.* „ Cf. Zâd-Sparam VIII, 7 (p. 179, West). — Toute cette légende du Taureau primitif était contenue dans une partie perdue de l'Avesta, mais les preuves de son existence abondent dans les livres conservés : ainsi l'épithète de *gaocithra*, " contenant le germe du taureau „ donnée à la lune; cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 145, cf. *supra*, p. 127. — Une fable analogue, qu'on racontait de Gayômart, offre une ressemblance remarquable avec le sujet de notre représentation : ce héros est dévoré par Ahriman, mais quand celui-ci arrive aux testicules, deux gouttes de sperme tombent sur la terre, et y font pousser deux arbustes, dont naît le premier couple humain; voyez Albîrûnî, *Chronology* (trad. Sachau) p. 107, 30 ss.; 108, 22 ss.; cf. Boundahish XIV, 1 ss. (p. 52, West).

6) Mon. 28, fig. 37. Comparer la fable rapportée dans la note 5.

7) Mon. 88, fig. 40; cf. Zoega, *Abhandl.*, p. 126.

8) Hérodote I, 140 : Κτείνοντες μύρμηκάς τε καὶ ὄφις. — Cf. Vendidad XIV, 5 et les notes de Darmesteter, t. II, p. 213. — De même dans les Actes des martyrs perses (Assemani, *op. cit.*, p. 203), le fait de tuer les fourmis caractérise le mazdéen. Voyez aussi, pour l'Arménie, Élisée Vartabed, c. 2, fin (p. 200, tr. Langlois), le roi de Perse ordonne " qu'on se débarrasse des serpents, lézards, grenouilles, fourmis et de toute espèce de vermine „.

Quant au chien sa présence ne s'explique pas aussi clairement, mais on entrevoit du moins quel genre d'idées on y attachait. Peuple de pasteurs et de chasseurs [1], les anciens Perses vénéraient le chien à l'égal du bœuf, et les usages de leur vie nomade expliquent le caractère particulier qui à cet égard distingua toujours leur religion [2]. Il n'y avait aucun animal qui fût honoré davantage par les mazdéens, qui fût protégé par leur loi avec plus de sollicitude, et auquel on attribuât des vertus plus merveilleuses [3]. Son regard passait notamment pour mettre en fuite les mauvais esprits, et l'on avait coutume de l'approcher des cadavres afin qu'il en chassât le démon de la corruption [4]. Dans l'autre monde, il aidait les âmes des justes à entrer au paradis [5]. Or, l'âme du taureau primitif avait précisément, suivant les traditions iraniennes, la destinée la plus extraordinaire. On nous raconte comment, sortie du corps qu'elle animait, elle s'éleva jusqu'à la sphère du Soleil, obtint d'Ahuramazda qu'il envoyât au monde Zoroastre, et continua elle-même à nourrir toutes les créatures [6].

Il me paraît certain que des croyances sinon identiques, du moins analogues, étaient enseignées dans les mystères mithriaques et que l'action du chien qui vient lécher le sang du taureau mourant, doit y être rapportée. Les particularités de la doctrine des mages d'Occident demeurent à la vérité obscures, mais nous pourrons cependant plus tard (p. 197) en préciser certains traits.

Une preuve caractéristique que le chien n'est point ici un symbole sidéral ou cosmique, mais bien l'animal domestique exalté dans l'Avesta, nous est fournie par le collier qu'il porte [7]. Le livre sacré permet — et même ordonne dans certains cas - d'en munir le gardien des troupeaux [8]. Il est probable que dans la légende de Mithra et du taureau, le chien n'apparaissait pas seulement au dénoûment, mais avait aussi un rôle dans les épisodes antérieurs: sur une coupe de Lanuvium [9], on le voit marcher derrière le Mithra taurophore. Le dieu avait sans doute en lui un fidèle compagnon, qui prenait part à sa chasse héroïque et l'aidait à forcer la bête poursuivie [10].

---

1) Cf. *supra*, p. 174, n. 6.

2) Cf. Lehmann dans Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte*, t. II, p. 165.

3) Vendidad, Farg. XIII, 2 (8) ss. (t. II, p. 193 ss. Darmesteter); Boundahish XIX, 33 ss. (p. 73, West); Dînkart VIII, 23 (p. 81, West). Cf. Hérodote I, 140 : Οἱ μάγοι αὐτοχειρίῃ πάντα πλὴν κυνὸς καὶ ἀνθρώπου κτείνουσιν; Justin, XIX, I, § 10 : *Legati a Dario Persarum rege Carthaginem venerunt adferentes edictum quo Poeni humanas hostias immolare et canina vesci prohibebantur.*

4) Vendidad, Farg. VIII, 15 ss., 36 ss. (t. II, p. 122, 128, Darmesteter); Shâyast-lâ-Shâyast II, 1 s. (p. 245, West); cf. Darmesteter *Zend-Avesta*, t. II, p. 149.

5) Vendidad, Farg. XIII, 9 [24] (t. II, p. 196, Darmetester). “ Les chiens qui gardent le Pont (sc. le pont Cinvat) ne viendront pas, au moment où il meurt, l'aider dans l'autre monde, dans ses gémissements et sa blessure. „ Ce verset semblerait avoir été écrit pour servir de commentaire à nos bas-reliefs. — Cf. aussi Farg. XIX, 30 [98] (t. II, p. 270, Darmesteter). — Dans les actes d'Adhurhormizd, il est parlé des “ chiens, les purs et les purificateurs, les gardiens de la porte du Paradis (*Behist*) „ ; cf. Nöldeke dans le *Festgruss an Rudolf von Roth*, 1893, p. 35.

6) Boundahish IV, 2 s. (p. 20, West); cf. Yasna XXIX (t. I, p. 212 s., Darmetester). — Voir aussi ce qui est dit plus bas de Drvâspa (p. 197).

7) Cf. *supra*, p. 189, n. 6.

8) Vendidad, Farg. XIII, 30 [82] et 37 [102], (t. II, p. 201 et 264, Darmesteter).

9) Mon. 89, fig. 80, cf. t. II, p. 485.

10) Le chien courant (*blood hound*) est expressément nommé par le Shâyast-la-Shâyast II, 2 (p. 245, West) comme un de ceux qui détruisent la Nasûs (corruption); cf. aussi Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 149. — Sur la chasse de Mithra, cf. *supra*, p. 170 et 174.

Les mazdéens associaient les reptiles aux scorpions dans une commune exécration[1]. On pourrait donc regarder le serpent, qui vient boire avec le chien le sang de la blessure, comme la créature d'Ahriman, disputant à celle d'Ormuzd l'âme du taureau agonisant. Une pareille intention semble exprimée dans certains bas-reliefs, où le chien et le serpent sont évidemment opposés[2]. Mais la position de celui-ci, nous l'avons dit, est très variable[3], et lui-même semble être une addition postérieure au groupe original. Il est donc préférable de voir en lui, ici comme dans d'autres compositions mithriaques (p. 102 ss.), un symbole de la terre. Celle-ci absorbe le liquide qui s'échappe de la plaie mortelle, et en est fécondée. La présence du reptile compléterait ainsi l'idée éveillée par le bouquet d'épis qui termine la queue du quadrupède blessé[4].

La fonction qui est attribuée au corbeau est plus compliquée, mais un examen attentif des monuments nous permettra pourtant d'en deviner la nature. Nous avons déja noté que, quelle que soit la place qu'il occupe, il s'incline ou s'avance toujours vers le visage de Mithra[5]. On remarque même parfois qu'il ouvre le bec, comme s'il voulait faire entendre sa voix[6]. Cette action est certainement en rapport avec une particularité remarquable de nos représentations. Le héros tauroctone n'y jette pas les yeux, comme on s'y attendrait, sur l'animal qu'il frappe, mais il les détourne dans la direction du spectateur[7]. On pourait croire que l'artiste a simplement obéi à la préoccupation de montrer de face aux fidèles le visage de leur dieu, si, sur certains bas-reliefs, la tête de celui-ci, par une contorsion presque forcée, n'était pas retournée en arrière[8], c'est-à-dire du côté où se trouve l'oiseau fatidique vers lequel son regard se dirige. Il faut donc admettre que cet oiseau apporte quelque avis au meurtrier qui l'écoute; il est le héraut de quelque commandement divin, et c'est évidemment par allusion à ce rôle, qu'en souvenir du titre sacré d'*hierocerγx* (ἱεροκῆρυξ), l'initié au grade du “ Corbeau „ prenait, par une sorte de calembour religieux, le nom d'*hierocorax*[9].

Mais par qui ce héraut a-t-il été envoyé vers l'antre où le taureau expire? Divers auteurs anciens et parmi eux Porphyre dans un traité où il s'occupe à plusieurs reprises de Mithra, nous disent que le corbeau est le messager d'Apollon[10]; et il avait probablement

1) Voir *supra*, p. 190, n. 3 et 8. Cf. Agathias II, 24 (p. 221, *Hist. min.*, Dindorf) : Τῶν ἑρπετῶν πλεῖστα ... κατακτείνοντες.

2) Mon. 16 (fig. 26), 100 (fig. 95), 229 *a* (fig. 207), etc.

3) Fait à noter, on trouve une fois le serpent sous le mufle du taureau porté par Mithra. (Mon. 251 *d* 5°.)

4) Le serpent pourrait avoir été considéré dans les mystères, à la fois comme bon et comme mauvais, de même que chez les gnostiques; cf. à ce sujet Wobbermin, *Religionsgesch. Studien*, 1896, p. 86 ss.

5) Cf. *supra*, p. 189, n. 8 et 9.

6) Mon. 7, 13, 54; cf. 60, 106, 119, etc.

7) Quand Mithra regarde le coup qu'il porte, c'est que sa tête est mal restaurée: mon. 6 (pl. I); 28 (fig. 37); 47 (fig. 49); 65 (fig. 59). — La seule exception semble être la médiocre terre cuite 91, fig. 82.

8) Mon. 7, 13, 29, 32, 60, 71, 82, 86, 94, 100, 111, 245 *b*; Pierre 8 et 9; Suppl. mon. 27*bis*, 228*bis* *b*.

9) Cf. inscr. 19, 20 et l'index t. II, p. 535, col. 1 (noms des initiés). On ne trouve pas *hieroleo, hieroperses*, mais simplement *leo, perses*. etc. — Zoega avait déjà soupçonné ce caractère du corbeau (*Abhandl.*, p. 160) : “ *Fast immer hat der Rabe den Schnabel offen, und indem er ihn gegen den Gott hinstreckt, welcher meist den Blick nach ihm gerichtet hat, sieht er aus als ob er ihm etwas beibrächte oder von ihm etwas begehrte* „. Puis il ajoute : *Vielleicht fordert er sein Theil vom Opfer*, ce qui est certainement faux.

10) Porph., *De Abstin.*, III, 5 : Ὄρνιθες ... τοῖς ἀνθρώποις εἰσὶ κήρυκες ἄλλοι ἄλλων θεῶν· Διὸς μὲν ἀετός, Ἀπόλλωνος δὲ ἱέραξ καὶ κόραξ. Cf. Élien, *Hist. An.*, I, 47-8; Hésiode, fr. 205, Flach; Hygin, *fab.*, 202; Apollodore, III, 10, § 118 (éd. Wagner) et Thompson, *Glossary of greek birds*, 1895, p. 92.

déjà une qualité correspondante dans la mythologie iranienne [1]. En fait, on observe sur nos bas-reliefs que le corbeau est régulièrement placé entre le personnage principal et le Soleil ou sinon, immédiatement au-dessous de celui-ci [2]. Le buste d'Hélios, qui occupe régulièrement le coin gauche supérieur de la plaque, regarde souvent Mithra (p. 122); bien plus, sur certains bas-reliefs un des rayons qui entourent sa tête, frôlant le corbeau, s'allonge démesurément dans la direction du dieu tauroctone[3], comme pour l'éclairer d'une grâce spéciale, ou peut-être pour éveiller la vie nouvelle qui doit naître de la mort de l'animal cosmogonique[4]. C'était Sol encore, qui plus tard, nous l'avons vu (p. 175), célébrait avec Mithra un dernier repas avant de l'emporter au ciel, et le corbeau, son émissaire, assistait au banquet divin[5].

Il semble donc que, suivant la doctrine reçue dans les mystères et qui était probablement celle des mages d'Asie Mineure[6], Mithra avait accompli l'immolation du taureau pour se conformer à un message que le Soleil lui avait transmis par l'intermédiaire de son serviteur ailé. Ce n'était point de plein gré mais sur un ordre venu d'en haut, que Mithra égorgeait sa victime. Même dans les groupes de ronde bosse, où Sol et le corbeau n'ont pu trouver place, la tête du dieu rejetée en arrière et son regard levé indiquent clairement qu'il cherche une inspiration céleste[7]. En mettant à mort son compagnon, il se soummettait à la volonté divine, et il remplissait à contre cœur une mission qui lui était imposée. Nous trouvons dans cette circonstance l'explication de l'étrange expression de tristesse répandue sur le visage du héros. La souffrance qui, dans toutes les œuvres achevées, contracte ses traits[8], rappelait aux fidèles émus l'abnégation dont il avait fait preuve, en accomplissant un sacrifice exigé de lui sans qu'il en connût peut-être la portée[9].

---

1) L'Avesta, Yasht XIV, 7, § 20 (t. II, p. 566, Darmesteter), dit de l'oiseau Vâraghna [corbeau ou corneille]: " Il va à tire-d'aile à la première aube de l'aurore, désirant que la nuit ne soit plus la nuit et que vienne la joie du jour ". — Vâraghna est suivant ce passage du Yasht (XIV, § 19) l'incarnation de Verethraghna, et il surmonte en effet le casque de ce dieu sur les monnaies de Bactriane [*supra*, p. 136, n. 60]. Or Verethraghna est le compagnon habituel de Mithra. — Ailleurs l'Avesta dit que la Gloire (le Hvareno) prend la forme de l'oiseau Vâraghna; cf. Yasht, XIX, 6, § 36 (p. 625, Darmesteter). — Le Boundahish, XIX, 21 (p. 71 West) dit "*that of all precious birds the crow* (valâgh) *ist the most precious.* Cf. *infra*, p. 194, n. 4.

2) Mon. 16, 29, 70, 85, 86, 106, 196, 235.

3) Mon. 14, 16, 95, 191, 234, 239. — Sur le mon. 16, où le corbeau occupe une place singulière, le rayon ne passe pas près de lui; mais par contre sur le mon. 234, si le dessin est exact, trois rayons de Sol l'atteignent. Sur le dieu ἑπτάκτις, cf. *supra*, p. 123, et Bouché-Leclerq, *Astrol. grecque*, p. 81, n. 3.

4) Cf. le curieux passage où Diogène Laërce, VIII, 1, § 27, expose d'après Alexandre Polyhistor (cf. Zeller, *Phil. Griechen*, V³, p. 88) les doctrines pythagoriciennes : Διήκειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα διὰ τοῦ αἰθέρος τοῦ τε ψυχροῦ καὶ παχέος ... ταύτην δὲ τὴν ἀκτῖνα καὶ εἰς τὰ βένθη δύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ζῳοποιεῖν πάντα.

5) Cf. *supra*, p. 175, n. 4. — Certains détails exceptionnels restent inexpliqués. Sur le mon. 42, aujourd'hui disparu, le corbeau tenait dans son bec une pomme de pin ou une baie de laurier (Zoega, *Abh.*, p. 160). — Sur le mon. 187 *b* 2, on voit sous le corbeau un œuf. Peut-être doit-on expliquer sa présence par la fable que le corbeau est consacré à Hélios-Apollon parce qu'il pond pendant les plus grandes chaleurs de l'été; cf. Fulgence, I, 13.

6) Le corbeau apparaît déjà auprès de Mithra-Mèn sur les monnaies de Trapézonte; cf. mon. 3*bis*, *a*, *b*.

7) Mon. 17, 56, 79, 92.

8) Voyez notamment mon. 14, (fig. 24 ; 17 (fig. 27); 38 (fig. 45); 56 (fig. 52); 57 (fig. 53); 93 (fig. 85); 116 (pl. III); 158 *a* (fig. 143), etc. cf. *supra*, p. 182 et *infra*, § XVI.

9) Cf. le passage corrompu de Porphyre, fr. *c* (t. II, p. 40) : Ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων. — Le sacrifice rituel est souvent considéré comme un crime, qui doit être pleuré et expié; cf. Robertson Smith, *Relig. of Semites*, 2e éd., p. 150 s.; Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice* (Année sociol. II), 1899, p. 68 s.

Outre le corbeau, on voit sur trois ou quatre de nos monuments un second oiseau, que son bec crochu fait reconnaître pour un rapace, et qui ne peut être qu'un aigle puisqu'il tient une fois le foudre[1]. On peut faire à son sujet diverses suppositions également incertaines. Cet oiseau de proie serait-il opposé par Ahriman au corbeau du Soleil, comme le serpent l'est au chien? La position qui lui est prêtée sur le bas-relief d'Antium (fig. 79) tendrait à le faire croire, mais le dessin conservé est si infidèle qu'on ne peut guère s'y fier. Il semble plutôt qu'il soit donné comme compagnon au messager d'Hélios, et qu'il remplace l'un ou l'autre représentant de l'ornithologie fabuleuse du mazdéisme[2]. Parmi les membres de la gent ailée dont les livres iraniens célèbrent les bienfaits, on peut songer surtout à Karshiptan, le maître des oiseaux, qui apporta aux hommes la vraie religion pendant le déluge[3], et à Sinâmru, lequel, perché sur "l'arbre de l'aigle" en disperse les semences, qui doivent faire germer des plantes de toute espèce[4]. Nous aurons à reparler de cette légende dans un instant.

Nous avons dit (p. 54) que des arbustes, croissant auprès du taureau égorgé, rappellent que sa mort est la cause productrice de la végétation. Il serait intéressant de pouvoir préciser le nom des plantes que l'artiste a prétendu figurer soit dans cette composition soit autre part, et de rechercher si les Perses leur rendaient un culte spécial[5], mais le botaniste le plus expert ne parviendrait pas toujours à déterminer leur espèce. Sur le monument d'Osterburken, c'est un arbrisseau couronné de fleurs à larges pétales, peut-être un rosier, qui pousse derrière le taureau[6]; un pin ou un cyprès occupe la même place sur un bas-relief romain (mon. 14); ailleurs on ne distingue qu'un tronc grossièrement sculpté[7]. A Heddernheim, devant la victime s'élève un arbre à feuilles lancéolées, entouré d'un serpent qui dresse la tête vers Mithra[8]. On peut difficilement savoir si le reptile est ici le gardien de la plante autour de laquelle il s'enroule, comme dans la fable du jardin des Hespérides, ou s'il joue un rôle plus actif comme dans la scène de la tentation d'Adam et Ève au Paradis[9].

---

1) Mon. 86, fig. 79. J'ai douté à tort de la présence d'un second oiseau sur ce marbre, car sur l'un des bas-reliefs inédits de Sidon (mon. 4) se trouve un rapace à bec crochu, plus gros que le corbeau, qui regarde, comme lui, l'immolation du taureau. De même sur le bas-relief Altieri (mon. 54), l'aigle tenant le foudre fait pendant au corbeau et est pareillement tourné vers Mithra. Cf. aussi le mon. 192 (fig. 167), où un aigle (?) éployé paraît être perché sur les épis de la queue du taureau. — Sur l'aigle tenant le foudre comme symbole de *Caelus*, cf. *supra*, p. 89, n. 1. — Sur le Phénix (?) du bas-relief Torlonia, cf. *supra*, p. 125.

2) Dans les religions sémitiques l'aigle est un attribut fréquent des Baals (j'en ai dit quelques mots dans la *Festschrift für Otto Benndorf*, 1897, p. 293 ss.), mais on ne peut guère établir une relation entre ce fait et celui qui nous occupe ici.

3) Vispered, I, 1 (Darmesteter, t. I, p. 444, n. 5); Vendidad, II, 42 [138] (Darmesteter, t. II, p. 31); Boundahish, XIX, 16 (p. 70 West). — Les orientaux voyaient en lui tantôt le faucon, tantôt le canard; cf. Boundahish, XXIV, 11 (p. 89 West); Mînôkhard, LXI, 9 (p. 109 West).

4) Yasht, XII, 17 (t. II, p. 495, n. 26, Darmesteter); XIII, 109 (p. 537); Mînôkhard, LXII, 37 ss. (p. 112 West); cf. *infra*, p. 189. Amru ou Sînamrû est l'aigle ou le griffon. — On peut objecter à cette identification que sur nos monuments ce n'est pas l'aigle mais le corbeau qui parfois est perché sur un arbre, *supra*, p. 189, n. 8.

5) Le zoroastrisme a gardé des traces du culte primitif des plantes dans la vénération du Haoma (cf. *supra*) p. 146), de l'arbre des semences (*infra*, p. 189). — Vestiges de ce même culte en Arménie: cf. Moïse de Khoren, I, 20 (p. 71, Langlois); Chalatianz, *Wiener Zeitschr. f. K. des Morgenlandes*, 1876, p. 221; Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, 1899, p. 58 ss. — Cf. aussi Lajard, *op. cit.* [p. 196, n. 4], p. 146 ss.

6) Mon. 246, pl. VII. Un des dadophores en cueille des fleurs, cf. *infra*, p. 205.

7) Mon. 14, 100, 139, 169 *a*, 170 *a*.

8) Mon. 251 *d*, pl. VII.

9) Le motif du serpent entourant un arbre est très fréquent dans l'art antique, et se rencontre dans des compositions très diverses. Piper (*Mythol. der christl. Kunst*, I, p. 66 ss.) en a réuni de nombreux exemples. On pourrait aisément étendre son énumération. Je noterai seulement à propos d'un culte barbare, que cette

On trouve parfois aussi deux arbres qui se font pendant, soit dans la grotte auprès des dadophores (mon. 106, 196), ou du moins à la place qu'ils occupent (70)[1], soit en dehors, servant d'encadrement à la plaque (16, 31, 193). Tantôt, à ce qu'il semble, ce sont deux cyprès (31, 196), tantôt un arbre fruitier et un pin (70, 106, cf. 139), tantôt enfin deux roseaux (193, cf. 107).

Les cyprès se retrouvent à diverses reprises dans les tableaux secondaires : A Heddernheim, au nombre de sept, ils séparent les épisodes de la légende de Mithra, les chars de Sol et de Luna[2]. A Sarrebourg, on voit devant un cyprès un lion passant[3]; à Trente (mon. 114*b*), un cyprès vers lequel galope un sanglier. Sur le bas-relief de la villa Altieri (mon. 54), Mèn-Mithra paraît être entouré de deux cyprès et de trois palmiers. Pareillement, des pins apparaissent dans différentes compositions accessoires: trois pins poussent au-dessus de la grotte sur le grand marbre Borghèse[4]; de même, à Mauls, on reconnaît au-dessus du groupe du dieu tauroctone des pins entre lesquels courent divers animaux[5]; enfin sur un fragment romain, on aperçoit un pin coupé qui porte un bonnet phrygien[6] et au-dessus un corbeau est perché soit sur un pin soit sur un laurier également étêté. On se souviendra que le feuillage du laurier a servi à tresser les couronnes dont est entourée quelquefois la réprésentation de la mort du taureau[7]. Il n'est pas sans importance de noter que déjà sur les monnaies de Trébizonde une plante à rameaux flexibles couvre de son ombre le Mithra cavalier[8].

Une partie de ces végétaux sont sans doute de simples emblèmes, tels que la sculpture romaine les connaît en grand nombre. Les couronnes de laurier, peut-être aussi les palmiers rappellent la victoire remportée par Mithra dans sa lutte contre le taureau et le surnom d'*invictus* qui lui est habituellement décerné[9]. Mais il n'est guère croyable que toute cette flore si variée soit purement symbolique, et notamment ces arbustes placés dans la grotte en connexion étroite avec l'événement dont elle est le théâtre, sont sans doute, comme lui, un emprunt aux traditions perses. Celles-ci célèbrent surtout les prodiges qu'accomplit l' " arbre de toutes les semences „. Il contient en lui les germes de toutes les plantes, et après avoir pris part avec le taureau à la création du règne végétal, il assure sa conservation: ses graines emportées dans le lieu où Tishtar puise les eaux célestes, retombent sur la terre avec la pluie, et font reverdir la terre desséchée[10]. Cet arbre est de plus un

---

représentation accompagne fréquemment le cavalier thrace; cf. Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéologie*, 1892, p. 328 ss., n°s 22, 39, 74³, ¹⁶, 76 *m*, 76 *n*, 87 *c*, 110 *b*; cf. aussi *Athen. Mitth.*, 1893, p. 357 ss.

1) Sur cette substitution, cf. *infra*, § xv, p. 211.

2) Mon. 251 *d* 3° ss; cf. 218. — Comparez les sept arbres de nature incertaine (pins?) dont nous avons parlé plus haut, p. 115, n. 4 ss.

3) Mon. 273*ter* *d* 11°; cf. *supra*, p. 174. — Un cyprès et deux pommes de pin figurent sur un autel mithriaque trouvé récemment à Aquincum, *Jahresh. archäol. Inst. in Wien*, II (1899), *Beiblatt*, p. 56, n° 11.

4) Mon. 6. On a restauré d'après lui les mon. 32 et 47.

5) Mon. 239 *a*; cf. *supra*, p. 174, n. 5.

6) Mon. 85. Sur le bonnet phrygien; cf. *supra*, p. 116.

7) Cf. *supra*, p. 185, n. 6.

8) Mon. 2. — Pour le figuier (?) que Mithra dépouille de ses feuilles, cf. *supra*. p. 163, § 2.

9) Cf. Zoega, *Abhandl.*, p. 176 : *Eine Dattelpalme, vielleicht auf den Namen invictus anpielend.* — Cf. encore *supra*, p. 185 et ce qui est dit p. 116 des sept arbres comme emblèmes de la terre.

10) Sur cet arbre; cf. Avesta, Vendidad, Farg., V, 19 (56); Yasht, XII, 17 (t. II, 495, Darmesteter); Boundahish, IX, 2 (p. 21, West); XVIII, 9 (p. 66); XXVII, 2 s. (p. 100); Zâd-Sparam, VIII, 3 (p. 176); Mînôkhard, LXII, 41 s. (p. 112); cf. Windischmann, *Zoroastr. Studien*, 165 ss. — Sur l'oiseau perché sur cet arbre; cf. *supra*, p. 194, n. 4.

des héros immortels qui dorment en attendant l'arrivée de Saoshyañt et qui sont avec lui les artisans de la résurrection[1]. Seulement, de même que les mages d'Asie Mineure avaient substitué la vigne au Haoma, qui ne croissait pas dans leur pays[2], de même, ils paraissent avoir remplacé l'arbre mythique par le pin, consacré dans les cultes phrygiens à Mèn et à Attis, et qui était considéré comme un emblème de la fécondité[3].

Le cyprès[4], qui semble être originaire des montagnes de l'Afghanistan, passa de tout temps pour sacré aux yeux des Iraniens[5]. Les traditions de ce peuple racontent que Zoroastre, après la conversion de Vistaspa, planta devant le temple de Mihr un cyprès, dont la merveilleuse croissance fut comme un symbole de celle de la nouvelle secte[6]. Cet arbre, propagé de bonne heure de Perse jusqu'en Occident, fut vénéré dans tous les cultes de l'Asie antérieure et même en Grèce[7]. Il est probable que le conifère toujours verdoyant, d'une longévité fabuleuse, dont le bois passait pour incorruptible, et auquel on attachait une signification non seulement religieuse mais funéraire, était devenu un symbole d'immortalité[8]. Toutefois cette conception générale ne nous rend point compte du sens particulier qu'on a pu lui attribuer dans les diverses représentations mithriaques[9].

Nous n'essaierons pas de résoudre la question insoluble de savoir quelles relations on a pu établir entre les plantes sacrées du mithriacisme et l'arbre de vie des Babyloniens et des Mandéens[10] ou l'arbre de la science de la Genèse[11].

Aux motifs que nous avons invoqués pour chercher dans les croyances mazdéennes la vraie signification du drame sacré représenté par le dieu tauroctone et les animaux qui l'entourent, s'ajoute une preuve indirecte fournie par une composition, jusqu'ici unique[12], qui décore le revers du grand-relief de Heddernheim. Pendant les cérémonies du culte, cette plaque, tournant sur un pivot, offrait aux regards des fidèles un tableau nouveau, image des résultats de l'action figurée sur la face principale. Le taureau mort est étendu sur le sol de la grotte; derrière lui, deux enfants, qui occupent la place des dadophores,

---

1) Dinkart, IX, 16, 12 (p. 202, West); Boundahish, XXIX, 5 (p. 118); cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 638, n. 125.

2) Cf. *supra*, p. 147.

3) Cf. *infra*, p. 212, n. 6.

4) Cf. en général, Lajard, *Recherches sur le culte du Cyprès pyramidal* (*Mém. Acad. Inscr.*, XX, p. 1 ss.), monographie où une vaste érudition est mise au service d'une imagination déréglée.

5) Lajard, *op. cit.*, 126 ss.; Hehn, *Kulturpflanzen*, 6e éd., 1894, p. 276 s.

6) Hyde, *Rel. vet. Pers.*, p. 332; Lajard, *op. cit.*, p. 128 ss.; Vullers, *Fragmente über die Religion des Zoroaster*, p. 71; cf. Williams Jackson, *Zoroaster*, 1899, p. 80.

7) Outre Lajard, *op. cit.*, Hehn, *l. c.*; cf. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.*, II, 1878, p. 193 ss.; Murr, *Pflanzenwelt in der griech. Mythol.*, 1890, p. 122.

8) Cf. de Gubernatis, *La mythologie des plantes*, 1882, II, p. 118 s.

9) Les interprétations qu'en propose Lajard, *op. cit*, p. 273 ss., sont inacceptables.

10) Voyez Brandt, *Mandäische Religion*, 1889, p. 196 et *Jahrb. für prot. Theol.*, XVIII, 1892, p. 405 ss.; cf. *supra*, p. 164, n. 2.

11) Cf. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 166 ss.

12) En dehors du bas-relief de Konjica dont nous avons parlé plus haut (p. 175), on n'a publié jusqu'ici qu'une seule plaque sculptée sur les deux faces. C'est le bas-relief de Trente (mon. 114, fig. 107), dont il ne reste malheureusement que le bord de droite. La scène devait être analogue à celle que nous trouvons à Heddernheim : on voit, comme ici, le taureau couché avec un dadophore à droite, au-dessus le sanglier, qui occupe à Heddernheim le coin gauche du registre supérieur. Toutefois les détails diffèrent et il est d'autant plus regrettable que ce marbre soit aussi pitoyablement mutilé. — Cf. aussi le fragment du Val di Non signalé dans l'appendice de ce volume.

portent dans une corbeille des fruits, produits des arbres utiles, qui ont germé du cadavre de la victime. Au milieu, Sol, sur l'ordre duquel le meurtre a été accompli, tend une énorme grappe de raisin à Mithra, qui lève la main en signe d'admiration. La vigne, qui, suivant le Boundahish, est née du sang du taureau primitif [1], remplaçait dans les mystères, nous l'avons vu (n. 14), le Haoma « chef des plantes salutaires [2] ». Reine des végétaux, elle représente ici la flore entière que la mort du quadrupède créateur a fait croître sur la terre. En même temps la grappe rappelait la promesse de l'immortalité que devaient obtenir les ressuscités par la vertu du breuvage sacré [3]. Comme l'ambroisie, cette liqueur merveilleuse avait sans doute donné d'abord aux dieux eux-mêmes l'éternelle jeunesse. Du moins nous voyons ici dans la main de Mithra la corne à boire, qu'il tient également dans le tableau du banquet célébré avant son ascension (p. 175), et l'Avesta nous apprend que ce héros est le premier qui ait préparé le Haoma destiné au sacrifice dans un mortier céleste émaillé d'étoiles [4]. On comprend moins aisément pourquoi sur ce bas-relief un bonnet phrygien entouré de rayons est planté sur une perche entre les deux divinités amies [5]. Cet emblème, certainement emprunté à l'art oriental [6], reste une énigme pour nous, mais malgré ce détail obscur on ne peut douter, nous semble-t-il, du sens général de la scène mythologique que nous venons d'interpréter [7].

Cette scène était complétée par la représentation malheureusement fort endommagée, qui occupait le sommet de la plaque, au-dessus du cintre de la grotte. Quatre chiens, un sanglier, un taureau, un mouton, un cheval, peut-être d'autres animaux encore, étaient groupés autour d'un personnage, aujourd'hui méconnaissable, debout au centre de la composition. Suivant les croyances iraniennes, le taureau cosmogonique ne devait pas seulement par son trépas amener la production de la flore, mais encore la création de la faune terrestres. Nous l'avons dit (p. 190), sa semence, transportée dans la sphère de la lune et purifiée par la lumière de cet astre, donnait naissance à toutes les espèces animales; d'autre part son âme s'élevait jusqu'à la sphère du soleil, et divinisée sous le nom de Drvâspâ elle continuait à veiller sur les créatures d'Ormuzd et spécialement sur les troupeaux [8]. Notre bas-relief mutilé montrait donc probablement au-dessus de la voûte de l'antre, c'est-à-dire dans le ciel, Drvâspâ sous les traits de Silvain, auquel cette divinité avait été identifiée en Occident [9], entouré des animaux qui venaient d'être doués de vie et dont il

---

1) Boundahish, XIV, 1 (p. 46, West) : *From the blood (arose) the grape-vine from which they make the wine, on this account wine abounds with blood.* Cf. Zâd-Sparam, IX, 3 (p. 178, West).

2) Boundahish, XXVII, 4 (p. 100, n. 7, West); XXIV, 18 (p. 90, West).

3) Cf. *supra*, p. 188, n. 1; Dâdistân-î-Dînîk, XLVIII, 16 (p. 165, West et n. 6); Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 278, n. 18.

4) Yasht, X, 23, 90.

5) Sur d'autres représentations analogues, cf. *supra*, p. 115, p. 116, n. 8 ss.

6) Sur les monuments funéraires palmyréniens, un bonnet, souvent entouré de feuillage, est placé sur un cippe à côté de l'image du mort; cf. Schroeder, *Z.D.M.G.*, XXXIX, p. 354; Simonsen, *Sculptures de Palmyre à la glyptothèque de Ny Carslberg*, 1889, A, 1 (pl. I), C, 13 (pl. XIII). — Son sens exact nous échappe; cf. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, t. I, p. 115.

7) L'ancienne interprétation, qui voyait dans cette scène une allégorie cosmique — la nature d'automne symbolisée par le taureau expirant, par les fruits et par une chasse — ne rend compte ni de la présence, ni de l'aétion des deux divinités qui y figurent. On la trouvera exposée dans Müller, *Mithras*, p. 111, 143.

8) Cf. *supra*, p. 191, n. 6 et Yasht, IX (t. II, p. 431 s., Darmesteter).

9) Cf. *supra*, p. 148. — Peut-être la mosaïque, mon. 295 *b*, (t. II, p, 415) figure-t-elle aussi Silvain au milieu des animaux.

assurait la conservation. Il semble bien que Porphyre fasse allusion à cette étrange doctrine, lorsqu'il nous dit à propos des croyances mithriaques que les âmes, appelées à l'existence, sont engendrées par le taureau [1].

XIV

Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre (p. 73), l'enseignement des mystères ne s'attachait pas uniquement à exposer les mythes iraniens, auxquels les monuments du culte servaient, pour ainsi dire, d'illustration. Sous l'influence des théories chaldéennes, les prêtres s'appliquèrent à interpréter les images traditionnelles de leur religion à l'aide d'un symbolisme plus savant. Ils s'ingénièrent à trouver une signification sidérale ou plutôt cosmologique à ces représentations de vieilles légendes. Les dieux et les animaux, dont les hymnes sacrés racontaient les actions glorieuses ou funestes, devinrent par allégorie des astres ou des éléments [2]. Ces explications surajoutées sont celles que les auteurs anciens nous ont le plus souvent transmises, sans doute parce que, théories à demi exotériques communiquées d'abord aux initiés des grades inférieurs, elles pouvaient plus aisément être connues des profanes (p. 73). Comme il est naturel, c'est surtout la scène de l'immolation dans l'antre mythique qui a provoqué les commentaires les plus nombreux et les plus divers.

Suivant Porphyre [3], on considérait la grotte comme un symbole du monde, et son contenu, comme celui des divers climats et des éléments cosmiques [4]. Cette interprétation s'appliquait aussi bien au *spelaea* où le culte était célébré, qu'à la caverne où la légende faisait mourir le taureau. Dans les premiers, la voûte, qui représentait le firmament [5], était percée de trous [6], par lesquels la lumière du jour descendait dans le souterrain, comme celle des astres qui éclairent notre monde. Dans le pavement, des portes dessinées, comme le dit Porphyre, à des distances symétriques (κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις) figuraient les sphères des planètes [7]. La terre, où la crypte était creusée, l'eau de la source qui y jaillissait [8], le feu allumé sur l'autel [9], le souffle du dieu léontocéphale [10], rappelaient l'existence des quatre substances

1) Porphyre, fr. *c* (t. II, p. 40) : Ψυχαὶ δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς. Cf. *supra*, p. 187, n. 5.

2) Un exemple curieux de la manière dont l'astrologie transformait les fables religieuses, nous est fourni par les cultes syriens. Le récit suivant lequel Atargatis aurait été métamorphosée en poisson — un mythe né de ce que les poissons étaient *tabous* pour les araméens — a été remanié par quelque érudit qui a identifié ce poisson à ceux du zodiaque et la déesse elle-même au signe de la Vierge; cf. Pauly-Wissowa *Realenc.* s. v. *Dea syra.*

3) Porphyre, fr. *a* (t. II, p. 40).

4) Στοιχεῖα signifie en même temps les éléments et les astres, cf. *supra*, p. 108. — Les κλίματα semblent désigner les cinq zones terrestres.

5) C'est là une idée habituelle chez les anciens; cf. Servius, *Ad Aeneid.*, I, 505 : *Testudine. Camera incurva vel fornicata quae secundum eos qui scripserunt de ratione templorum ideo sic fit ut caeli imaginem reddat.* Dion, LIII, 27 : Πάνθειον ... θολοειδὲς ὂν τῷ οὐρανῷ προσέοικεν.

6) C'est du moins le cas dans le mithréum de S. Clément, le seul où la voûte ait été conservée intacte; cf. *supra*, p. 60. Ailleurs on a pu peindre les astres sur ce ciel emblématique.

7) Cf. *supra*, p. 118, n. 1.

8) Cf. *supra*, p. 55, n. 3 et 101.

9) Cf. *supra*, p. 63, n. 10 et p. 184, n. 9.

10) Cf. *supra*, p. 81, n. 2.

divines dont on croyait toutes choses formées. De même sur les bas-reliefs, le cintre de la niche concave, où le taureau expire, est souvent orné des signes du zodiaque (p. 110), parce qu'il est l'image de la voûte des cieux. Le lion, le serpent et le cratère, adjoints à la victime immolée, représentent la terre, l'eau et le feu[1], tandis que la présence de l'air est manifestée par le vent, qui enfle le manteau de Mithra[2]. Enfin, sur ce manteau, on voyait parfois brodés le croissant de la lune et les signes des planètes[3].

A côté de cette explication cosmologique, d'autres pouvaient avoir cours simultanément. Les mystes romains du dieu oriental avaient-ils entièrement oublié la vieille conception, qu'une grotte sert de demeure au soleil, qui en sort tous les matins pour s'y cacher de nouveau au crépuscule[4]? Certains vestiges en subsistaient probablement encore dans leurs livres sacrés. Au point de vue moral, la sombre caverne était sans doute regardée comme un emblème du monde matériel, où les âmes descendaient du ciel pour y souffrir, et remonter ensuite, purifiées par les initiations, vers la lumière supérieure. Du moins quelques paroles de Porphyre, qui trahissent à la vérité une influence platonicienne, semblent avoir cette portée[5]. Il est impossible de savoir combien de significations abstruses ou sublimes l'esprit fertile des théologiens aura imaginé pour les sanctuaires où ils officiaient[6].

Suivant les scolies de Stace, qui ne méritent d'ailleurs aucune créance, c'est le phénomène des éclipses, qui permettrait de comprendre à la fois pourquoi on honorait Mithra dans une grotte[7], et pourquoi il y égorgeait un taureau. Mithra n'est autre que le soleil; le quadrupède cornu qu'il met à mort représenterait la lune, et la réunion des deux figures rappellerait la conjonction des deux astres et l'occultation du premier. Monté sur le taureau, qu'il oblige à lever la tête, Mithra montrerait que la puissance de la lune est inférieure à celle du soleil et aussi que cette planète reçoit de lui sa lumière.

Cette exégèse recherchée semble bien avoir été inventée de toutes pièces par le grammairien dont le commentaire prétendait éclaircir toutes les obscurités de Stace[8]. Il est peu probable que les prêtres de Mithra aient jamais identifié à la lune le taureau abattu dans la grotte[9]. Le scoliaste n'avait conservé qu'un seul souvenir exact, c'est que Mithra était regardé comme un dieu du Soleil. Une foule de dédicaces *Soli invicto Mithrae* nous prouvent combien cette conception était répandue en Occident. Elle n'est cependant pas primitive. En Perse, Mithra est, à l'origine, le génie de la lumière céleste et même les auteurs grecs et

---

1) Cf. *supra*, p. 100 ss. — Mithra lui-même peut être regardé comme un symbole du feu, cf. *supra*, p. 104, n. 5.

2) On ne trouve qu'une seule fois, à Sarrebourg (mon. 273*ter* *c*), les bustes des Vents placés à l'intérieur de la grotte. C'est une dérogation intentionnelle à la règle qui veut qu'ils occupent les angles de la plaque (pp. 95, n. 4; 96, n. 8). L'artiste a eu pour but de rapprocher l'air des autres éléments figurés par le lion, le cratère et le serpent.

3) Cf. *supra*, p. 183, n. 11.

4) Cf. *supra*, p. 56, n. 4.

5) Porphyre, fr. *a* (t. II, p. 39, l. 2). Cf. sur la théorie de la descente et de l'ascension des âmes, *supra*, p. 40. — L'origine de cette interprétation, paraît être la fameuse caverne de Platon (*Républ.*, VII, 514).

6) On trouvera chez les émules modernes de ces exégètes ingénieux une série d'interprétations plus ou moins téméraires, cf. p. ex. Stark, *Dormagen*, p. 14.

7) Lactantius Placidus, fr. *e* (t. II, p. 48) : *Quia eclipsin patitur ideo intra antrum colitur.*

8) Cf. t. II, p. 47 ss. Le contenu de ces scholies témoigne d'une ignorance grossière; cf. *supra*, p. 29, n. 8.

9) Sur les rapports qui unissent en réalité le taureau à la Lune, cf. *supra*, p. 127.

latins voient quelquefois en lui une personnification du feu[1]. La coexistence à côté de lui d'un Hélios authentique, dont les légendes sacrées faisaient son allié[2], démontre que la tradition acceptée dans les mystères ne le confondait jamais avec l'astre qui illumine le monde. Cependant il est établi que, même en Orient, on l'a souvent considéré comme une divinité solaire[3], et il a probablement, pour ne pas dire certainement, été identifié à Babylone avec Shamash, à cause de la similitude de leurs fonctions[4]. Suivant les théories chaldéennes, il était donc conçu, comme le maître de la planète principale, dont l'action est prédominante dans la nature; suivant les doctrines iraniennes, il restait, au contraire, le génie de la lumière ou du feu, distinct de l'astre du jour. Ainsi se résout une difficulté qui a fort embarrassé les érudits[5], et s'explique cette proposition à première vue contradictoire, que Mithra à la fois est et n'est pas le soleil.

Mais l'assimilation étant donnée, on prétendit reconnaître en Mithra une divinité sidérale même lorsqu'il était le héros des légendes mazdéennes, et spécialement dans la scène de l'immolation du taureau. Sur un bas-relief de Carnuntum, des rayons de bronze, fixés au bord de son bonnet phrygien, rappelaient ce caractère du dieu tauroctone[6], qui dans d'autres répresentations porte même une couronne radiée[7].

Les auteurs anciens ont négligé de nous apprendre quelle signification astronomique on attribuait alors à l'action accomplie par Mithra, et en l'absence d'informations positives les archéologues modernes ont pu laisser libre cours à leurs inspirations personnelles. Les uns s'en sont tenus à l'explication de Lactantius Placidus, dont ils ont réussi à pallier l'absurdité. La scène figurée dans la grotte serait une image du cours du soleil et de la lune dont les révolutions produisent et détruisent la fécondité de la nature[8]. Pour d'autres, le taureau égorgé par Mithra serait une image de la terre frappée par les rayons du soleil, qui fait germer les semences qu'elle recèle dans son sein[9]. On a prétendu aussi reconnaître dans ce

---

1) Cf. *supra*, p. 104, n. 5. — Les mots de Quinte Curce, *Mithram sacrumque et aeternum invocans ignem*, sont probablement une fausse traduction du grec, Μίθραν, ἱερόν τε καὶ αἰώνιον πῦρ. — Sur le Mithra-Hermès de l'inscription du Nemroud-Dagh, cf. *supra*, p. 145, n. 1.

2) Cf. *supra*, p. 172 ss. Quinte-Curce, *l. c.* : *Solem et Mithram.*

3) Sur les monnaies de Bactriane (mon. 1 *c*), il fait face à *Mao*, le dieu Lune, et il a la tête entourée de rayons. De même sur les bas-reliefs du Nemroud-Dagh (mon. 2), il est également nimbé et radié. Strabon, qui interpole le texte d'Hérodote, est, en Occident, le premier auteur qui atteste l'assimilation de Mithra et d'Hélios (t. II, p. 49 *b*).

4) Nous reviendrons sur ce point dans la Deuxième partie, ch. I.

5) Cf. p. ex. Zoega, *Abhandlungen*, p. 125.

6) Suppl. mon. 228bis, t. II, p. 495. — Il en est de même de la tête d'Ostie, mon. 295, suppl. p. 524. — Cf. les bonnets phrygiens entourés de rayons, mon. 83 *m*, 251 *e*. — On couronna aussi de rayons le bonnet phrygien d'Attis quand il fut devenu un équivalent de Sol (statue du Latran, Helbig, *Führer*, I, n° 721, cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. Attis, col. 2250), et l'on plaça pour un motif sembable sur l'une des têtes de la triple Hécate une coiffure analogue (statue du Palais des Conservateurs : Helbig, *Führer*, I², n° 639, cf. *supra*, p. 140, note 3.

7) Monnaie de Tarse (mon. 3). Pierres gravées, n° 1, fig. 393.

8) Cf. Stark (*Zwei Mithräen*, p. 43) : *Die Mittelscene der Höhle, die Stierbändigung und Tödtung, ist das Bild des Sonnenhelden, der im Umlauf des Sonnenjahres immer neu die Kraft des Mondes, der den Monatwechsel und in ihm das Werden und Vergehen alles Lebens, des Pflanzen wie des Thier und Menschenlebens bedingt, der in sich die Samen der lebendigen Wesen trägt, begränzt, ja ihn mit schmerzlicher Teilnahme tödtet um aus dem Tode neues Leben, ein neues Jahr hervorgehen zu sehen.* — Cf. Stark, *Mithrassteine von Dormagen*, p. 127.

9) Eichhorn, *De deo Mithra*, p. 182 : " *Taurus a Mithra prostratus et pugionis ictu vulneratus significat tellurem radiis Solis velut pugionibus ictam, ut germina rerum per hiemem satis diu in ea recondita tandem*

groupe " le soleil toujours jeune, toujours victorieux et invincible, entrant dans le signe zodiacal du Taureau à l'équinoxe du printemps, „ ou " le soleil dardant sur le principe humide, qui a pour hiéroglyphe idéographique le taureau, ses rayons symbolisés par le poignard que Mithra plonge dans le sang de l'animal[1] „. Nous ne nous arrêterons pas à discuter la probabilité plus ou moins grande de toutes les explications modernes, quelquefois séduisantes, souvent insensées[2], que rien dans la tradition antique n'appuie ni ne contredit.

Il paraît certain cependant que tous les détails de la représentation hiératique du dieu tauroctone ont été interprétés par un symbolisme compliqué dont les spéculations astrologiques fournissaient les éléments. Selon Porphyre[3] " le siège propre soumis à Mithra est le lieu des équinoxes, et c'est pour ce motif qu'il porte le glaive, le Bélier étant le signe zodiacal d'Arès[4], et il est monté sur le Taureau d'Aphrodite, parce que, comme le taureau, il est le démiurge et le maître de la génération; il est placé sur le cercle équinoxial ayant à droite les régions du nord et à gauche celles du sud „. Ce texte obscur recevra quelque clarté, sans devenir tout à fait lucide, si l'on se rappelle que les astrologues faisaient du Bélier le domicile masculin de la planète Mars et du Taureau le domicile féminin de Vénus, et qu'à l'époque de Porphyre le soleil se trouvait à l'équinoxe du printemps dans le signe du Bélier tandis que du temps des anciens Chaldéens il était à la même date dans le signe du Taureau[5]. Il est naturel que les mythographes aient assigné comme siège au soleil le cercle équinoxial, c'est-à-dire l'équateur, puisque c'est là qu'il manifeste sa puissance avec le plus d'énergie[6].

D'autres auteurs encore font à propos de Mithra des allusions plus ou moins claires aux doctrines astronomiques. Claudien[7] rappelle que le dieu " fait rouler les astres errants „ c'est-à-dire que les planètes, dont les stations et rétrogradations sont liées au mouvement du soleil, semblaient être conduites par lui et lui obéir comme à un maître[8]. C'est sans doute pour cette raison que le héros tauroctone porte parfois sur son manteau sept étoiles et un croissant[9]. On jouait sur le nom même de Μειθρας, dont les lettres, prises comme signes numériques et additionnées, donnaient un total de 365, nombre des jours de l'année[10].

---

aliquando ex ea prodirent. — Explication analogue dans Seel, *Mithrageheimnisse*, p. 511, etc. Eichhorn donne un résumé d'autres interprétations astronomiques prétendûment proposées par les Romains, cf. la Bibliographie.

1) Lajard, *Recherches*, p. 683; cf. *Bas-reliefs de Transylvanie*, p. 17.

2) On en trouvera quelques-unes résumées ci-dessus p. 71 ss. et dans la Bibliographie. — Les diverses opinions qui avaient cours au commencement de ce siècle sont relatées par Creuzer, *Symbolique*, trad. Guigniaut, t. I, 1825, p. 356 et 728 s.

3) Porphyre fr. *e* (t. II, p. 41).

4) Le texte paraît corrompu. Il faut lire : Κριοῦ ὄντος Ἀρηίου ζῳδίου φέρει τὴν μάχαιραν.

5) Nous reviendrons plus bas sur ce point et sur le changement provoqué par la précession des équinoxes.

6) L'explication, ajoutée par Porphyre, que Mithra a ainsi d'un côté au nord, l'hémisphère froid, de l'autre, au sud, l'hémisphère chaud, est une erreur si naïve, que ce ne peut guère être qu'une boutade malheureuse du philosophe.

7) Claudien, t. II, p. 8.

8) Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, 1899, p. 117 s. Ajoutez Martianus Capella, II, § 186 : *Nam medium tu curris iter, dans solus amicam Temperiem superis, compellens atque coercens Sidera sacra deum cum legem cursibus addis.*

9) Cf. *supra*, p. 183, n. 11.

10) S[t] Jérome fr. *d* (t. II, p. 19, n. 1); cf. Ps.-Clément de Rome : Μίθραν, ἐνιαυτοῦ συμπληροῦντα περίοδον.

Il est probable, quoique aucun auteur ancien n'en dise rien, que les animaux qui entourent le taureau agonisant, avaient été mis en relation avec les astérismes qu'ils représentaient pour les astronomes[1]. Le scorpion, qui saisit les testicules de la victime, est le signe diamétralement opposé à celui du Taureau; celui-ci marque l'équinoxe du printemps, le premier, celui de l'automne tardif, où la force productrice de la nature semble s'énerver. De plus, suivant la mélothésie zodiacale attribuée aux Chaldéens, les parties génitales sont placées sous l'influence spéciale du Scorpion[2]. Le chien, qui bondit vers la blessure pour boire le sang qui s'en échappe, est la canicule dont les ardeurs brûlantes dessèchent la terre et font périr la végétation[3]. Le corbeau, le cratère et le serpent sont réunis sur nos monuments, comme les constellations qui portaient ces noms, le sont sur la sphère céleste[4], et de plus sur celle-ci, l'Hydre et la Coupe — pour employer les désignations modernes — sont placées au-dessous du Lion, et forment avec lui un groupe, comme le font le lion, le cratère et le serpent sur les bas-reliefs de Germanie. Les épis même qui terminent la queue du taureau, pouvaient éveiller l'idée de l'Épi de la Vierge, l'étoile brillante qui donne l'abondance des moissons[5]. Le Lion et la Vierge étant les signes que le Soleil traversait pendant les mois d'Août et de Septembre[6], toutes ces figures sidérales pouvaient rappeler la fécondité, que la chaleur de l'été amène sur la terre[7], mais il n'est pas possible de pénétrer le caractère ou l'action particulière que l'on assignait à chacune[8].

Ce symbolisme alambiqué répondait à l'esprit d'une époque où les combinaisons fantastiques de l'astrologie étaient généralement acceptées comme des articles de foi, mais les archéologues modernes perdraient leur peine à vouloir rivaliser à cet égard de subtilité avec les théologiens antiques. Ces interprétations sidérales n'avaient dans la dogmatique mithriaque qu'une importance secondaire, c'étaient des théories accessoires où l'imagination individuelle pouvait se donner carrière, les propos d'antichambre dont on entretenait les prosélytes de la porte avant de les admettre à la connaissance de la doctrine ésotérique et de leur révéler les traditions iraniennes sur l'origine et la fin de l'homme et du monde[9].

1) Cette idée, exprimée par plusieurs auteurs (Zoega, *Abhandlungen*, p. 129 s.), a été exposée avec le plus de rigueur scientifique par Stark, *Zwei Mithräen*, p. 43; cf. *Mithrassteine von Dormagen*, p. 19.

2) Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, V, 21 ss. (p. 731, Bekker): Ἦσαν δέ τινες Χαλδαίων οἳ καὶ ἕκαστον μέρος τοῦ ἀνθρωπείου σώματος ἑκάστῳ τῶν ζῳδίων ἀναθέντες ὡς συμπαθοῦν· Κριὸν μὲν κεφαλὴν ὀνομάζουσι... Σκορπίον αἰδοῖον καὶ μήτραν. Cf. Manilius, II, 452: *Scorpios inguine gaudet;* Firmic. Matern., *Mathes.* II, 24. et Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 319.

3) Manilius, V, 205 ss. etc.

4) Ovide, *Fastes*, II, 243: *Continuata loco tria sidera, corvus et anguis Et medius crater inter utrumque iacet...* 265: *Anguis avis crater sidera iuncta micant;* Hygin, *Astron.*, II, 40: *Hydra in qua Corvus insidere et Crater positus existimatur*, cf. III, 39; Ératosth., *Catast.* 41; Aratus V, 444 ss. Cf. la miniature reproduite par Thiele, *Himmelsbilder*, p. 129, fig. 54. — Sur un bas-relief de Dacie (mon. 194), le corbeau est perché sur le cratère.

5) Ératosth., *Cataster.*, 9: Οἱ μὲν γὰρ αὐτήν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν. L'Épi inspire le goût de l'agriculture et donne l'abondance des moissons (Manilius, V, 270 ss.)

6) Cf. le calendrier du Pseudo-Geminus, etc.

7) Cf. Stark, *Mithrassteine von Dormagen*, p. 20, qui émet encore d'autres hypothèses à ce sujet, mais son affirmation " que toutes ces constellations seraient surtout visibles dans les derniers mois de l'été et les premiers de l'automne " est erronée. C'est précisément le contraire qui est vrai.

8) On ne voit pas que les influences particulières que les astrologues assignaient au Lion et au Cratère s'accordent avec la conception générale de Stark; cf. Manilius, IV, 175; V, 235 ss. Plus remarquable est le passage où Macrobe, I, 12, § 8, nous dit que les âmes boivent l'oubli dans le Cratère.

9) Cf. *supra*, p. 73, n. 3.

XV

Un brillant tissu d'allégories astronomiques cachait donc le sens mystique des images sacrées à ceux qui n'avaient reçu qu'une initiation imparfaite. Aussi, lorsque le caractère primitif d'un dieu mithriaque se dérobe à notre connaissance, leur signification sidérale est-elle la seule que nous puissions saisir ? C'est le cas pour ces figures de dadophores[1], qui, bien que les plus fréquentes de toutes celles qui se répètent sur nos monuments, n'en restent pas moins parmi les plus impénétrables. Qu'ils soient taillés dans un seul et même bloc de pierre ou travaillés à part, ces dadophores étaient le plus souvent placés des deux côtés du Mithra tauroctone, dont ils sont les acolytes presque obligés[2]. On les rencontre cependant aussi en grand nombre détachés de cette représentation principale. C'est en particulier ce qui se produisait quand un mithréum renfermait plusieurs couples de statues de ces porte-flambeau[3]. On les disposait alors, à mesure que les donateurs les consacraient, dans la partie du temple qui semblait la mieux appropriée à les recevoir, soit aux angles des *podia*, soit ailleurs[4].

Lorsqu'ils accompagnent la scène de l'immolation, ils sont toujours plus petits que le dieu principal, sans être cependant, comme les personnages des tableaux accessoires, hors de toute proportion avec lui[5]. Leur taille est celle d'enfants ou d'adolescents par rapport à celle d'un homme fait[6]. Sauf cette différence de stature, leur apparence est toute pareille à celle de leur aîné. Ils portent le même costume[7], bonnet phrygien posé sur une longue chevelure bouclée, large tunique à manches, serrée à la taille par une ceinture qui se dissimule sous ses plis, chlamyde retombant derrière le dos et retenue sur l'épaule

---

1) Le premier qui se soit spécialement occupé de ces figures est Labus, *Annali dell'Istituto*, 1846, p. 268 ss. cf. *Marmi Bresciani*, p. 48. Il faut citer aussi Dieffenbach, *Ueber den Gott Cautopates (Archiv. für hess. Gesch.*, VI), Darmstadt, 1851; De Ring, *Du surnom de Cautopatès donné à Mithra*, Strasbourg, 1853. — Une partie de ce paragraphe reproduit quelques pages que j'ai publiées en 1894 dans la *Westdeutsche Zeitschrift*, XIII, p. 84 ss.

2) Sur les bas-reliefs il est exceptionnel que les dadophores fassent défaut. Voyez cependant à Rome, mon. 19*f*, 29, 31, 38, 42, 57, 60, 91, 93; et dans les provinces, mon. 139, 241, 265 *a*, 279, 282. Dans les groupes de ronde bosse au contraire, la difficulté matérielle de les sculpter à côté du taureau, les a fait supprimer, sauf de rares exceptions (mon. 65, 217). Ils étaient probablement alors placés dans des niches séparées à droite et à gauche de l'abside (cf. mon 97, p. 255; mon. 267*bis*, p. 510).

3) Ainsi dans le troisième mithréum de Heddernheim, ces deux personnages se retrouvent quatre et même cinq fois (mon. 253 *a, d, i, j, l*). Ils y étaient placés sur des piédestaux en avant du grand bas-relief (*d*), dans un coin de la cella (*h*), et sur une stèle contre l'un des *podia* (*f*). A Friedberg, on en a mis au jour trois couples (mon. 248 *b, d, c*). Ils sont particulièrement nombreux aussi à Memphis (mon. 285 *e*, ss.).

4) Aux angles des *podia* : à Carnuntum (suppl. mon. 228*bis e*), à Heddernheim (251 *f*, 252 *d*); cf. mon. 84 *d*, 248 *a*. — Encastrés dans les *podia* : mon. 213 *d*, cf. inscr. 329 ss. etc. Dans une chapelle de Rome (mon. 15), ils sont même en dehors du sanctuaire sur l'escalier qui y descend.

5) La règle n'est naturellement pas d'une rigueur absolue. Les porte-flambeau sont d'une petitesse exagérée sur certains marbres romains (mon. 16, 32, 65) et surtout sur un bas-relief de Naples (mon. 93), où, par suite de défaut de place, ils sont devenus minuscules. Au contraire, sur le mon. 106, leur taille égale presque celle du Mithra tauroctone.

6) La remarque est de Zoega, *Abhandlungen*, p. 163.

7) Les détails du costume sont surtout soignés sur les grandes statues d'Ostie (mon. 27, pl. II), remarquables aussi par leurs dimensions. Voir aussi les bronzes de Paris, mon. 286.

droite par une agrafe, pantalons bouffants noués à la cheville par dessus la chaussure. On remarque même, quand l'accoutrement de Mithra subit quelque variation, que ce changement se reproduit dans celui de ses parèdres. Leur seule différence à cet égard, c'est que ces derniers n'ayant pas de couteau, ne portent ni ceinturon, ni baudrier [1]. Au lieu de cette arme, ils ont comme attribut, l'un une torche élevée, l'autre une torche abaissée [2].

La composition le plus fréquemment répétée représente le couple de jeunes gens debout les jambes croisées [3], tenant à deux mains leur flambeau diagonalement appuyé contre leur corps [4], mais souvent quelque détail particulier modifie leur type habituel. Parfois ils portent leur torche presque à bras tendu d'une seule main [5] ou même deux torches, une dans chaque main [6]. Leur attitude offre aussi de légères différences, le poids du corps reposant tantôt sur l'une jambe, tantôt sur l'autre [7]; mais elle est généralement caractérisée par l'absence de mouvement. Presque toujours immobiles des deux côtés de la grotte où meurt le taureau, ou contre le bord de cette grotte, parfois même dressés comme des statues sur des socles ou des blocs de rochers [8], ils ne prennent aucune part au drame qui se passe à côté d'eux, mais regardent indifférents dans l'espace [9], ou sont comme absorbés dans la contemplation de la flamme qui termine leur attribut distinctif [10]. On a l'impression très nette que ces personnages ne faisaient pas partie du groupe primitif [11], mais y ont été accolés comme figurants d'une manière pour ainsi dire mécanique ; et l'on est confirmé dans ce sentiment par l'observation que l'un ou l'autre peut indifféremment prendre position à droite ou à gauche du taureau [12], et que même on les trouve sur d'antiques monuments placés tous deux derrière la victime, voire dans des tableaux séparés [13].

---

1) Le mon. 119 est le seul où l'un des dadophores tienne un couteau, et c'est aussi tout à fait par exception qu'un ceinturon leur entoure la taille (mon. 95, 193). Sur le ceinturon ou le baudrier de Mithra, cf. *supra* p. 183. On remarquera la ceinture (?) brodée du mon. 147. Cf. *infra*, p. 209, n. 2.

2) Nous noterons ici certaines particularités plus ou moins exceptionnelles. Comme nous l'avons remarqué pour Mithra (p. 183, n. 4), les dadophores ont parfois les jambes nues et les pieds chaussés de brodequins (mon. 194, 195, 212, 251 *f*, 253 *d*, 266 *f*). La chlamyde fait défaut sur le mon. 286*ter*, le bonnet phrygien, sur les mon. 194, 195 (mais cf. la note), et celui-ci affecte une forme toute spéciale sur le mon. 285 *h*. Le costume ordinaire est remplacé par une camisole sur le mon. 130 et par une simple draperie à Boulogne (mon. 274).

3) Les jambes croisées : mon. 7, 8, 13, 14, 16, 21, 32, etc.

4) Mon. 7, 8, 13, 14, 16, 21, 32, 44, etc.

5) Mon. 130, 134, 140, 193, 196, 223 *a*, 245 *b*, 246 *b*, 274 *b*, etc. C'est surtout le cas lorsqu'une main est occupée par quelque autre attribut ; cf. ci-dessous.

6) Mon. 141, 152, 167, 179, 187, 192*bis*, 205, 207, 250 *d*, 256. — Sur le mon. 230 le même personnage tient à la fois une torche abaissée et une torche élevée. Peut-être est-ce une erreur du marbrier ?

7) Les jambes ne sont point croisées sur les mon. 27, 47, 54, 65, 95, 100, 115, 130. L'un des dadophores est assis sur le bas-relief Altieri (mon. 54, cf. 231).

8) Socle carré : mon. 7. — Blocs de rochers : mon. 239 *a*, 245 *b*, 258 *b*, suppl. 228*bis b*, 273*ter b*.

9) Ils sont d'ordinaire sculptés de face ou de trois quarts. Il est assez rare que l'un d'eux ou tous deux regardent le taureau : mon. 8 (?), 44, 58, 68, 86, 133, 165, 192, etc.

10) Mon. 32, 43, 111, 116, etc.

11) L'idée que les dadophores sont une addition postérieure a surtout été développée par Eichhorn (*De deo Mithra*, II, p. 180 ss.) qui en a fait un des fondements de sa théorie ; cf. la Bibliographie.

12) Le dadophore tenant sa torche élevée est à droite, l'autre à gauche : mon. 14, 16, 32, 86, 95, 106, 114, 115, 116, etc. — L'inverse a lieu sur les mon. 7, 8, 13, 44, 46, 47, 54, 58, 93, 96, 100, 111, etc. — Sur les monuments où tous deux tiennent leur torche élevée (mon. 93 ?, 194, 195 [cf. la note p. 313], 198, suppl. 67*bis*), ou bien tous deux leur torche abaissée (mon. 13), c'est par suite d'une erreur du sculpteur ou du restaurateur.

13) Mon. 65 (cf. t. II, p. 483) ; mon. 70.

Toutefois cette inaction n'est pas générale, et certaines représentations, encore en petit nombre, prouvent qu'on réservait aux dadophores un certain rôle dans la légende de Mithra. A la naissance de celui-ci, comme nous l'avons dit plus haut (p. 161), ils apparaissent déjà quelquefois à ses côtés [1]. Dans la scène de l'immolation, on remarque assez souvent que le porte-flambeau placé derrière le taureau saisit la queue de l'animal sous les épis qui la terminent, comme pour les en détacher [2] — geste qui est prêté sur un bas-relief de Germanie (mon. 244) à Hercule-Verethraghna [3]. A Osterburken, on voit l'enfant qui d'une main abaisse sa torche, cueillir de l'autre les fleurs d'un arbuste, peut-être un rosier, qui croît derrière la victime [4]. Debout, des deux côtés de son cadavre, ces mêmes adolescents tiennent au lieu de torches des corbeilles remplies de fruits sur le revers du grand bas-relief de Heddernheim, qui nous montre le dénoûment de la légende [5].

On peut conjecturer que, suivant le récit qui se transmettait dans les mystères, le dieu tauroctone était assisté dans l'accomplissement de sa mission par divers coopérateurs dont faisait partie Hercule. D'après le Boundahish, Saoshyañt lequel, nous l'avons vu (p. 188), remplace Mithra, est aidé dans l'œuvre de la résurrection par trente héros de l'époque primitive, qui ont attendu le jour suprême plongés dans le sommeil [6]. Il est possible qu'en Occident le nombre des auxiliaires du rénovateur du monde eût été réduit généralement à deux pour pouvoir les identifier aux dadophores. Mais cette assimilation, si elle s'est produite, doit avoir été imaginée après coup pour rattacher à la tradition iranienne des personnages qui lui étaient étrangers. L'attitude généralement inerte, ainsi que l'attribut distinctif des deux comparses, indiquent que l'idée que l'on attachait à leur présence, est de toute autre nature. Nous allons chercher à déterminer leur origine première et leur véritable caractère.

L'habitude de placer l'image du dieu tauroctone entre les jeunes gens dont elle est d'ordinaire accostée, existait déjà, on n'en saurait douter, dans les temples d'Asie Mineure avant que le mithriacisme se fût répandu dans l'empire. La constance avec laquelle les deux génies accessoires sont reproduits à côté du héros principal, ne s'explique que si cette coutume répond à une tradition depuis longtemps établie. D'ailleurs les monnaies de Trébizonde (mon. 3) ne nous montrent-elles pas Mèn-Mithra à cheval entre les deux porte-flambeau figurés précisément comme ils le sont en Europe? Enfin, nous verrons que l'un d'eux, Cautopatès, est souvent confondu avec Attis, et cette identification paraît bien remonter à une ancienne contamination des mystères perses et phrygiens.

---

1) Mon. 69, 231, 235 *b* 3°.

2) Mon. 6, 65, 156, 157, 158, 192*bis*, 230, suppl. 74. Dans les deux premiers bas-reliefs, c'est Cautès, qui est derrière le taureau, sur les autres, Cautopatès. Il semble que sur le mon. 273*ter* (t. II, p. 513), Cautès tende un épi vers le mufle du taureau (cf. *infra*, p. 211). Cf. aussi le mon. 124, où la main gauche de Cautès paraît reposer sur la gorge de l'animal. — Un troisième enfant, qui est debout à côté du porte-flambeau de droite sur un bas-relief de Transylvanie (mon. 158), semble devoir être rattaché aux scènes accessoires.

3) Cf. *supra*, p. 143. — La queue était une des parties de la victime qu'à Rome on offrait sur l'autel. Mannhardt (*Mythologische Forschungen*, 1884, p. 183 ss.) a réuni un grand nombre d'exemples de cette consécration de la queue, coupée à l'époque de la moisson, et il y reconnait un emblème des épis. Peut-être l'action prêtée tantôt à l'un, ou à l'autre des dadophores, tantôt à Hercule, rappelle-t-elle quelque usage analogue.

4) Mon. 246 *b*; cf. *supra*, p. 194, n. 6.

5) Mon. 251 *e*; cf. *supra*, p. 197.

6) Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 161 ss.

Il est donc très probable que l'école de Pergame, après avoir imaginé le type de Mithra immolant le taureau (p. 182), compléta cette composition, devenue promptement hiératique, en y adjoignant les deux satellites du dieu invincible. Pas plus que celui-ci, le couple qui l'accompagne, n'a été créé sans modèle par l'imagination de l'artiste, mais il est une simple adaptation d'un motif ancien. Peut-être son auteur s'inspira-t-il d'un usage, dont on trouve des exemples sous l'empire [1], celui de placer à côté de la Nikè βουθυτοῦσα, prototype de notre groupe, des génies ailés tenant une torche, qui semblent éclairer le sacrifice. Mais ces jeunes femmes agenouillées peuvent difficilement être les originaux que reproduisent les dadophores. Ils sont plutôt imités de ces figures d'Éros funéraires [2], qui immobiles, les jambes croisées, et tristement appuyés sur leur flambeau renversé, symbolisent sur les tombeaux, les regrets causés par le décès d'une personne aimée, et deviennent plus généralement une représentation allégorique de la mort. On remarque que, sur les monnaies de Trébizonde [3], l'adolescent de droite appuie la flamme de sa torche sur un autel, tout comme le font parfois les Éros sépulcraux [4].

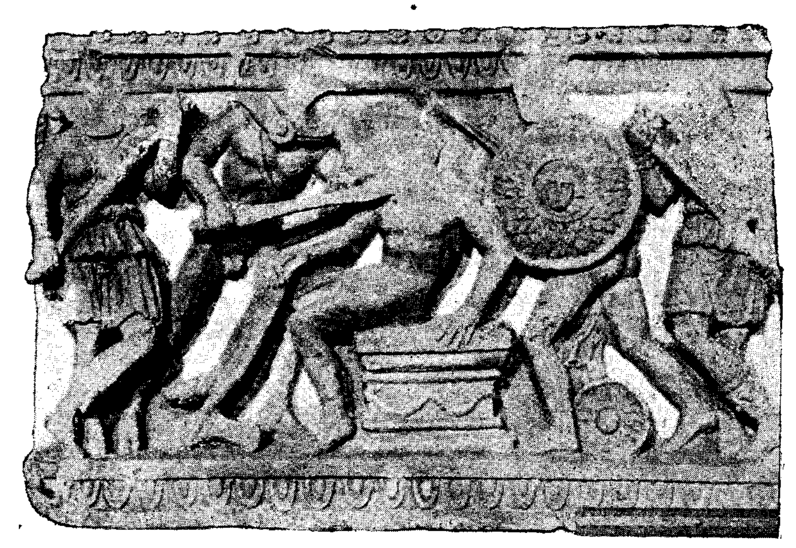


Fig. 14.

On pourrait objecter que l'emploi de ces figures tumulaires ne nous est attesté que par des monuments de l'époque romaine, mais l'art étrusque nous fournit la preuve qu'il remonte à une période beaucoup plus ancienne. Sur une urne funéraire, trouvée sur le territoire de Clusium (fig. 14), et qui doit dater du IIIe siècle avant notre ère, on voit, des deux côtés d'une scène de meurtre ou plutôt de sacrifice, deux dadophores féminins, dont l'attitude et même le costume rappellent d'une manière frappante ceux qui prennent place sur nos

1) Del Torre, *Mon. vet. Antii*, p. 158 (cf. Froehner, *Sculpture du Louvre*, nos 480, 481) a déjà rapproché un bas-relief de ce genre de ceux du Mithra tauroctone. — Cf. en outre la Bibliographie citée p. 180, n. 1 et t. II, mon. 329.

2) Le meilleur exemplaire de ce type paraît être l'Éros de Centocelle; cf. Friederichs-Wolters, *Bausteine*, no 1578, qui y voient une œuvre de l'époque d'Hadrien. Suivant Furtwängler l'original remonterait à l'école péloponnésienne du IVe siècle (cf. Roscher, *Lexikon*, I, 1362). — Sur les Éros funéraires à l'époque romaine, voyez Furtwängler, *ibid*, 1369, 5 *b*; cf. CIL. IX, 5401, etc., et t. II, mon. 306, fig. 353.

3) Mon. 3bis, fig. 13, 14. Cf. mon. 130.

4) Furtwängler, *l. c.*, 1361; *Bull dell'Istituto*, 1877, p. 153 s. Cf. Friederichs-Wolters, *Bausteine*, no 1665 à propos du groupe d'Ildefonso, " *Der Jüngling scheint die Fackel auslöschen zu wollen.* „

bas-reliefs[1]. D'autre part, les ailes qui apparaissent au-dessus des épaules de ces Furies italiques les rapprochent des Amours dont nous parlions.

Le type traditionnel des deux dadophores, si souvent reproduit par la sculpture mithriaque, a donc sans aucun doute été fixé en Asie Mineure pendant la période alexandrine. Seulement l'existence de ces dieux est évidemment antérieure à la représentation que l'art hellénistique fit prévaloir, et bien auparavant les images de Mithra, quel qu'en fût alors le caractère, étaient probablement placées entre celles de ses deux compagnons. La coutume de figurer des divinités entre deux parèdres est fréquente dans les pays sémitiques[2], et notamment nous savons que les habitants d'Édesse mettaient aux côtés de leur Baal, identifié à Hélios, deux enfants, Aziz et Monimos, dans lesquels on reconnaissait les planètes Mars et Mercure[3]. Cette coutume liturgique se rattache à la conception chaldéenne que les dieux étaient groupés par triades[4]; elle est l'expression d'antiques croyances répandues longtemps avant que les mages fussent entrés en contact avec les Grecs. Aucune recherche archéologique sur l'apparence extérieure prêtée à nos porte-flambeau ne pourra donc rien nous apprendre sur la nature primitive de ces divinités, dont l'origine lointaine pourrait devoir être cherchée jusqu'en Babylonie.

Les textes épigraphiques semblent devoir nous fournir des indications plus précises. Par une heureuse exception nous connaissons les noms barbares que les deux dadophores portaient dans le rituel mithriaque. Deux couples de statues accompagnées d'inscriptions ont été récemment mis au jour, et ont démontré que le génie qui élève sa torche, s'appelait *Cautes,* et celui qui l'abaisse, *Cautopates*[5]. Ailleurs les sculptures elles-mêmes n'ont pas été retrouvées, mais les piédestaux, qui les supportaient, se rencontrent, groupés deux à deux, et sur l'un est gravée la dédicace *Caute* ou *Cauti,* sur l'autre, *Cautopati*[6].

---

1) Urne funéraire trouvée à Città della Pieve près de Chiusi (Clusium) et acquise en 1893 par le musée archéologique de Florence. Publiée par Körte, *Rilievi delle urne etc.*, II, 2, p. 191 (2 *a*). — Nous la reproduisons d'après une photographie que nous devons à l'obligeance de M. Bienkowski. M. Giuseppe Pellegrini a bien voulu nous fournir des renseignements précis sur l'original.

2) Movers, *Phönizier*, t. I, p. 189; cf. les monnaies réunies par Lajard, *Mémoire sur le culte de Vénus*, 1847, pl. xv, 4, 6, 7, 8; de Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, p. 77, n° 126 *a*; cf. p. 64.

3) Julien, *Orat.* IV, p. 165 B. Cf. *Rev. archéol.*, 1898, p. 95 ss. J'ai voulu identifier dans cet article l'Hélios d'Édesse à Mithra, Aziz-Phosphoros et Monimos-Hespéros aux dadophores, mais cette hypothèse est douteuse. Mars et Mercure sont donnés comme compagnons au soleil parce qu'ils le suivent dans sa course, cf. Diels, *Doxogr. graeci*, p. 346, l. 7 ss.

4) Cf. Maspero, *Hist. anc. de l'Orient*, I, p. 650 ss.

5) Le mon. 248 *c*, trouvé en 1851, et qui porte l'inscription *D. I. M. Cautopati*, avait dès cette époque fait conclure à Dieffenbach et a de Ring, que le dadophore tenant une torche abaissée s'appelait *Cautopates*, mais *Cautes* et *Cautopates* passaient pour synonymes. De nouvelles découvertes ont permis de rectifier cette erreur. *Cautes* et *Cautopates* sous les deux dadophores à Sarmizegetusa : mon. 140 (inscr. 259); à Heddernheim : mon. 253 *i*, 2°, 4° (inscr. 441 *b*, *c*).

6) Aquilée : inscr. 165 *a*, *b*; Aquincum : mon. 213 *d*, insc. 329, 330. — De même dans le temple récemment découvert à Pettau par M. Gurlitt, on a mis au jour un autel avec la dédicace *Cauti*, un autre avec *Cautopati*.— Deux dédicaces *Caute* à Heddernheim? Cf. Lehner, *Korrespondbl. Westd. Zeitsch.*, XVII, n° 89, p. 129.— La liste complète des inscriptions mentionnant ces dieux est donnée t. II, p. 533, col. *a*. — Les seules formes qu'on rencontre sont *Caute* ou *Cauti* et *Cautopati* ou *Kautopati*. Le datif *Cauto* et par conséquent le nominatif *Cautus* n'existent pas (inscr. 165 *a*, note). — L'abréviation *C. P.* pour *Cautopati*, ne prouve pas qu'il faille décomposer ce nom en deux mots. Elle sert à le distinguer de *Caute* dont le sigle est un simple *C* (inscr. 371, 434).

Toutefois, si la signification usuelle de ces deux mots est aujourd'hui bien établie, leur dérivation reste fort obscure. On supposerait volontiers qu'ils sont empruntés à la langue perse comme l'épithète de *Nabarze* et d'autres termes conservés dans la liturgie [1], mais on n'a pas réussi encore à leur retrouver dans la littérature mazdéenne un équivalent. On a rapproché la première partie du latin *cautes* " rocher, écueil ", Mithra étant né de la pierre, mais il a fallu avouer que l'existence d'un mot de même racine était inconnue dans les dialectes iraniens [2]. Nous n'insisterons pas sur ces essais d'étymologie [3], dont la plupart sont réfutés par ce fait, maintenant indubitable, que *Cautes* et *Cautopates* ne sont pas des synonymes, mais des appellations parallèles de deux divinités jumelles. Même le rapprochement qui a trouvé les défenseurs les plus autorisés [4], celui de la terminaison *pates* avec le zend *paiti* (sanscrit, *pati*) " maître " me paraît bien douteux, quoique je confesse mon incompétence linguistique. On ne voit pas en effet comment l'un des dadophores pourrait être dit le protégé de l'autre. Il semble plutôt qu'il faille chercher entre les deux mots une opposition, comme entre l'Éros et l'Antéros des Grecs, dont nos porte-flambeau sont peut-être imités. Mais ce n'est là qu'une vague supposition que je souhaite voir bientôt remplacée par une explication précise.

En attendant que les orientalistes se soient mis d'accord sur l'étymologie de ces vocables mystérieux, nous pouvons constater un premier point certain. Il ressort des inscriptions que ces noms sont de simples qualificatifs de Mithra. L'un des monuments que nous avons cités est consacré *d(eo) i(nvicto) M(ithrae) Cautopati* et un certain nombre d'autres dédicaces doivent être lues d'une façon semblable [5]. On trouve tantôt *deo Mithrae Caute* ou *deo Mithrae Cautopati* tantôt simplement *Caute* ou *Cautopati* absolument comme on rencontre à la fois *invicto Mithrae Nabarze* et *deo Nabarze* tout court [6] ou encore, pour prendre un exemple plus fréquent, comme *deo invicto Mithrae* alterne avec *deo Invicto* et *Invicto* [7].

Faudra-t-il donc admettre que le même Mithra est représenté régulièrement trois fois sur nos monuments? Quelque étrange que la chose puisse sembler à première vue, elle est bien certaine. Suivant le Pseudo-Denys l'Aréopagite, les mages célébraient une fête du " triple Mithra [8] ", et cette expression, qui a provoqué de nombreux commentaires [9],

1) Cf. Deuxième partie, ch. v.

2) Visconti, *Bull. arch. munic.*, 1874, p. 234; Steuding dans Roscher, *Lexikon*, I, 857.

3) Garrucci, *Tre sepolcri* [cf. mon. 291bis] propose le persan *Ghoda pat*, " dieu, roi tout-puissant ". Réville, *Rel. sous les Sévères*, p. 86, n. 6, rattache *pati* à *pateo*, *patesco* et au nom de la déesse *patella*. — M. Géza Kùun, *Annuaire soc. archéol. du comitat de Hunyad* (en hongrois), t. II, p. 18, dérive *Cautes* du vieux persan *Kâta*, *Kaota* " aimé ". *Kâta-patais* équivaudrait à θεοφιλής.

4) Steuding *l. c.* et récemment Th. Nöldeke, *Korrpdbl. Westdeutsche Zeitschr.*, VI, 1887, p. 87, qui compare les noms *Bagapâta* " protégé par Dieu ", *Atarepâta* " protégé par le feu " etc.

5) Cf. t. II. p. 533, col. 1 au bas.

6) Cf. *ibid.*, col. 1 au haut. — *Nabard* signifie en persan " combat " et *nabarza* " le fort, le courageux ". Géza Kùun, *Arch. epigr. Mitth.*, VI (1882), p. 107.

7) Cf. t. II, p. 532.

8) Denys l'Aréopagite, t. II, p. 11: Τοῦ τριπλασίου Μίθρου. La comparaison avec le miracle juif de la triple prolongation d'une journée, est évidemment due à l'auteur, et ne prouve rien pour la croyance mazdéenne, comme l'a déjà fait observer Vossius, *De origine idolatriae*, 1668, p. 353.

9) Diverses explications sont déjà proposées par Vossius *l. c.* et par Phil. a Turre, *Mon. vet. Antii*, p. 196 ss.; Cf. de Hammer, *Mithra*, p. 71 ss.; Lajard, *Bas-reliefs de Transylvanie*, p. 121.— Le passage souvent invoqué de Julien, *Or.* IV, p. 132 C, ss., où il distingue trois dieux solaires, l'Être suprême, le chef des θεοὶ νοεροί

s'explique sans peine par un rapprochement avec nos bas-reliefs [1]. Même si, faisant abstraction de ce texte aussi bien que de nos inscriptions, nous nous bornions à considérer nos sculptures isolément, nous devrions reconnaître que les dadophores et le dieu tauroctone sont un seul et même personnage. Toujours en effet, comme nous le disions (p. 204), les premiers sont exactement semblables au second, et toute variation dans le costume de l'un se répète dans celui des autres. Il arrive même que les porte-flambeau empruntent au héros invincible les armes qui le caractérisent, le couteau et l'arc [2]. Nous en conclurons que le sculpteur a voulu représenter simultanément une divinité unique à différents moments de son existence.

L'origine de cette trinité mithriaque, que rien ne rappelle dans le système théologique du zoroastrisme [3], est sans aucun doute babylonienne [4]. Or, selon l'astrolatrie sémitique, Mithra est un dieu solaire. Les dadophores seront donc aussi le soleil, mais ils figureront celui-ci à un moment spécial de sa carrière. L'habitude de comparer le cours de cet astre à la vie de l'homme et de le représenter plusieurs fois sous les traits de personnages d'âge différent était répandue en Orient [5], et n'est point sans avoir laissé de traces dans la littérature astrologique [6]. Peut-être a-t-on considéré parfois les deux adolescents comme la lueur naissante ou mourante de l'aurore et du crépuscule, tandis que le dieu transperçant le taureau aurait été la splendeur du jour. Montfaucon a déjà vu dans les trois dieux groupés sur nos bas-reliefs le soleil levant, le soleil de midi et le soleil couchant [7]. C'est probablement pour ce

---

et l'astre visible, est inspiré par les théories néoplatoniciennes et n'exprime certainement pas les croyances mithriaques.

1) Ce rapprochement a déjà été fait par Zoega, *Abhandl.*, p. 167.

2) Couteau : mon. 119. — Arc : mon. 199 (?), 204 (cf. p. 490), 214 (?), 251 *g*, 253 *l*, S. 241*bis*.

3) Anquetil du Perron, *Hist. Acad. des Inscr.*, XXXIV, 1770, p. 376 ss., a songé à une confusion avec Ormuzd, qui suivant Plutarque (*infra*, t. II, p. 34, l. 12), τρὶς ἑαυτὸν αὐξήσας ἀπέστησε τοῦ ἡλίου, etc. — On pourrait ajouter que, suivant un passage du Boundahish (VII, 4, p. 26, West), Tištar prend successivement trois formes. Mais ce sont là des analogies très lointaines. — Il est plus intéressant de constater que dans la mythologie védique Agni qui, comme Mithra, est un dieu du feu identifié avec le soleil, est également conçu comme ayant un caractère triple; cf. Macdonell, *Vedic mythology*, 1897, p. 93.

4) Cf. *supra*, p. 207, n. 4 et *infra*, IIe partie, ch. IV. — Sur l'importance attribuée par les Chaldéens au chiffre trois, cf. Lydus, *De mensib.*, I, 8 (p. 27, ed. Wünsch).

5) Macrobe, I, 18, § 10 : *Hae autem aetatum diversitates ad solem referuntur, ut parvulus videatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa, ... aequinoctio vernali figura iuvenis ornatur. Postea statuitur aetas eius plenissima effigie barbae solstitio aestivo... exinde per diminutiones veluti senescenti quarta forma deus figuratur.*

6) Ptolémée, *Tetrab.*, I, c. 9; cf. Proclus, *Paraphr. in Ptol. tetrab.*, I, 12 (p. 40, ed. Allatius); comparaison des quatre saisons aux quatre âges de la vie. Cf. Martianus Capella, I, 76 : *Facie autem mox ut ingressus est (Sol), pueri renidentis, incessu medio iuvenis anheli, in fine senis apparebat occidui.*

7) Montfaucon, *Ant. Expl.*, t. I, p. 376. Il ajoute que les deux jeunes gens figurent l'étoile du matin et du soir, Hespéros et Phosphoros, et cette interprétatation a été souvent reproduite (cf. de Hammer, *Mithra*, p. 68). Elle est inadmissible si Cautès et Cautopatès sont des personnifications du soleil, car l'étoile du matin et du soir, comme on l'avait reconnu de bonne heure (*supra*, p. 125, n. 4), n'est autre que Vénus. — Il est vrai que les astrologues ne se laissent pas arrêter par de pareilles objections : Aziz et Monimos étaient assimilés à la fois à Mars et à Phosphoros, à Mercure et à Hespéros, cf. *supra*, p. 207, n. 3. Dans l'inscription du Nemroud-Dagh, Mithra est en même temps le soleil et Mercure (p. 145, n. 1) et sur un bas-relief, Mercure remplace Phosphoros (*supra*, p. 125). Il est donc possible que l'on n'ait pas reculé devant la confusion des dadophores avec les astres qui accompagnent le soleil à son lever et à son coucher. — Un bas-relief du Louvre (Frœhner, *Sculpture*, n° 429 = Clarac, pl. 170, n° 74, 75) place à côté de Séléné les bustes de deux jeunes gens, surmon-

motif qu'on donne souvent un coq pour compagnon à Cautès [1]. Déjà dans l'Iran l'oiseau dont le chant annonce l'apparition de la lumière et qui réveille le monde pour la prière, était vénéré par les mazdéens à l'égal du chien [2]. Lorsque l'ὄρνις περσικός se répandit en Grèce [3], il y fut pareillement, comme messager de l'aurore, consacré à Hélios [4], et Plutarque nous parle d'une statue d'Apollon qui portait un coq sur la main [5], absolument comme le fait le dadophore à la torche élevée sur deux monuments italiens (71*bis* *b*, 84 *d*). Il en résulte donc que cet enfant était regardé comme une image du soleil apparaissant sur l'horizon, et la liturgie quotidienne prescrivait sans doute d'invoquer le matin Cautès, à midi le dieu tauroctone et le soir Cautopatès [6].

Mais d'autres attributs qui sont donnés aux deux porte-flambeau, prouvent qu'une interprétation plus savante leur prêtait un caractère différent [7]. Cautès et Cautopatès tiennent parfois à la main, l'un une tête de taureau, l'autre un scorpion [8], ou bien auprès du premier un taureau tout entier paît ou se repose, tandis qu'un scorpion se traîne aux pieds du second [9]. Le Taureau et le Scorpion étaient, à une époque très ancienne, les signes du zodiaque où le soleil se trouvait aux équinoxes. Les points équinoxiaux avaient, à l'époque classique, depuis longtemps rétrogradé dans les constellations du Bélier et de la Balance [10], mais on serait tenté de croire que les images traditionnelles des astérismes qui marquaient le commencement du printemps et de l'automne, s'étaient propagées de la Chaldée en Occident et conservées dans les symbolismes des mystères, alors qu'elles ne répondaient plus à aucune réalité [11].

---

tés chacun d'une étoile et accostés l'un d'une torche élevée, l'autre d'une torche abaissée. Ce sont certainement Hespéros et Phosphoros.

1) Aux pieds de Cautès : Mon. 21 *b*, 23; sur sa main : mon. 71*bis* *b*, 84 *d*. Cf. aussi 54 (coq chantant), 284 *c*, 295 *b*. Sur le coq joint à une pomme de pin, cf. *infra*, p. 212, n. 6; sur les sacrifices de poulets, *supra*, p. 69, n. 2.

2) Sur le coq Parôdarsh, cf. Vendidad, Farg. XVIII, 15 (34), 23 (51) et les notes de Darmesteter, t. II, p. 245, n. 24, 25; t. III, p. 12, n. 41; Boundahish, XIX, 33 ss. (p. 73 West). — Dans l'apocalypse de Baruch c. 6, p. 89 [cf. *supra*, p. 44], le coq est réveillé par un bruit céleste pour annoncer aux hommes que le soleil se prépare à commencer sa course. — On trouve le coq dans d'autres cultes solaires orientaux, comme celui de Jupiter Casius (Ammien XXII, 14, 4). Dans le Korion d'Alexandrie, selon Épiphane, *Adv. Haeres.*, LI, 22, (p. 483, Dindorf) μετὰ τὴν τῶν ἀλεκτρυόνων κλαγγὴν κατέρχονται οἱ λαμπαδηφόροι εἰς σῆκον ὑπόγαιον.

3) Sur l'introduction du coq de l'Inde en Grèce par l'intermédiaire de la Perse, cf. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 6e éd., p. 313 ss.

4) Paus. V, 25, 9 : Ἡλίου ἱερόν φασιν εἶναι τὸν ὄρνιθα (sc. τὸν ἀλεκτρυόνα) καὶ ἀγγέλλειν ἀνιέναι μέλλοντος τοῦ ἡλίου; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 28, § 147 : Πυθαγόρας ... ἱερὸν ἡγεῖτο εἶναι τὸν ἀλεκτρυόνα ἡλίῳ; Martial XIV, 223 : *Cristataeque sonant undique lucis aves.* Cf. Baethgen, *De vi ac significatione galli*, Goettingue, 1877, p. 12.

5) Plut., *De Pythiae or.*, 12 : Ὁ τὸν ἀλεκτρυόνα ποιήσας ἐπὶ τῆς χειρὸς τοῦ Ἀπόλλωνος ἑωθινὴν ὑπεδήλωσεν ὥραν καὶ καιρὸν ἐπιούσης ἀνατολῆς. Cf. les monnaies crétoises de Jupiter Γελχανός, qui tient un coq sur ses genoux, Head, *Hist. num.*, fig. 255, p. 401 ss.

6) Cf. *supra*, p. 128, n. 6 ss. et *infra*, deuxième partie, ch. v.

7) Un résumé succinct des diverses interprétations modernes est donné par Müller, *Mithras*, p. 101 ss.

8) Mon. 140 (Sarmizegetusa), 191 (Brucla) où les deux statues sont conservées. — Cautès seul : mon. 212, 229 *a*, 258 *b* (?).

9) Mon. 8. Par suite d'une erreur ou d'une fausse restauration, le taureau est placé près de Cautopatès, le scorpion près de Cautès. Cf. cependant les mon. 21, 107.

10) D'après les calculs des astronomes, le point équinoxial du printemps resta dans le Taureau de 4300 à 2150 av. J.-C.; cf. Th. Martin, *La précession des équinoxes a-t-elle été connue des Égyptiens* (Mém. Acad.) Paris, 1869, et récemment Bourdais, *Dates sur la sphère des Chaldéo-Assyriens* (Journal Asiat. 1895), p. 143.

11) C'est l'opinion soutenue par Dupuy, *Origines des cultes*, t. III, p. 43 s. Virgile paraît encore se faire l'écho de cette tradition chaldéenne dans les Géorgiques, I, 217 : *Candidus auratis aperit cum cornibus*

Les deux dadophores représenteraient alors, à peu près comme Macrobe le rapporte des idoles égyptiennes[1], le soleil grandissant ou déclinant des équinoxes.

Mais ces emblèmes sidéraux peuvent s'expliquer sans qu'on doive leur supposer une pareille antiquité. Suivant une division des saisons assez généralement acceptée chez les Romains, le printemps commençait le 7 mai et l'automne le 7 novembre, le soleil étant respectivement dans les signes du Taureau et du Scorpion[2]. Sur deux bas-reliefs italiens, les animaux astronomiques et les torches portées ailleurs par les deux adolescents, sont appliqués contre deux arbres. L'un tout couvert de fruits est sans doute l'image de la fécondité des beaux jours, l'autre, un conifère toujours verdoyant, celle de la période hibernale[3]. Sur un autre marbre Cautès a auprès de lui une gerbe de blé et une faucille[4], emblèmes bien connus de l'été, ou bien, pour exprimer la même idée, il tient en main des épis[5]. En Afrique (mon. 284*c*), des allégories plus recherchées sont moins aisément intelligibles. On aperçoit aux pieds des deux porte-flambeau, d'une part un lion et un scorpion, de l'autre un oiseau et un dauphin. Il semble qu'il faille voir dans ces animaux une allusion aux quatre éléments, dont le cours du soleil provoque la transmutation perpétuelle[6]; le feu serait figuré par le lion (p. 101), l'eau par le dauphin, l'air par l'oiseau, la terre par l'insecte[7]. Le lion semble fixer son regard sur la torche élevée de Cautès, tandis que Cautopatès écrase la flamme de la sienne sur le sol auprès du dauphin, rappelant peut-être par cette action l'opposition du principe aquatique et du principe igné.

Quoi qu'il faille penser de ces additions jusqu'ici isolées, la valeur allégorique des dadophores mithriaques n'est point discutable. Celui qui élève son flambeau, est la personnification du soleil matinal ou vernal qui monte de plus en plus haut dans le ciel, et, éclairant le monde d'une lumière toujours plus ardente, y répand la fécondité. Celui qui abaisse sa torche, représente l'astre à son déclin, soit qu'au couchant il descende derrière l'horizon, soit qu'il amortisse ses feux dans les brumes de l'hiver et laisse les frimas engourdir la végé-

---

annum Taurus. — De même aujourd'hui nos fabricants d'almanachs répètent qu'au commencement du printemps le soleil entre dans la constellation du Bélier, alors qu'il a depuis longtemps passé dans celle des Poissons.

1) Cf. *supra*, p. 209, n. 5.

2) Varron, *De re rust.*, I, 28 (p. 45, Keil); Columelle XI, 2; Florentinus dans les *Geopon.*, I, 1, 3-5 (p. 5, ed. Beckh). — Sur la division de l'année en deux saisons, une bonne et une mauvaise, cf. *supra*, p. 91.

3) Mon. 70 (Rome) et 107 (Bologne). L'un n'est malheureusement connu que par un mauvais dessin et l'autre est peu distinct, et notre interprétation reste douteuse car les fruits devraient garnir l'arbre portant la torche élevée. — Zoega, *Abhandl.*, p. 180, dit: *Vielleicht sind diese beide Baüme der eine ein Wald-, der andre ein Gartenbaum, weiter nichts als ein Sinnbild der verschiedenen Arten von Gewächsen die aus dem Mark des Stieres entstanden.* Cf. *supra*, p. 194 ss.

4) Mon. 44, fig. 48. Ces attributs sont placés près de Cautopatès, mais la torche est probablement mal restaurée, cf. note 7. — Auprès de son compagnon, on a mis un coq et une pomme de pin, qui paraissent provenir d'une confusion de Cautopatès avec Mèn; cf. *infra*, p. 212, n. 7.

5) Cautès tient trois épis : mon. 227 (cf. t. II, p. 491), un bouquet de fruits et d'épis : mon. 228*bis b* (p. 495); il est debout sur une masse sphérique recouverte d'épis : mon. 273*ter b* (p. 513). Sur les dadophores cueillant les épis de la queue du taureau, cf. *supra*, p. 205, n. 2.

6) Cf. *supra*, p. 81, p. 103, 108, 126, n. 7.

7) Cette interprétation, qui nous était venue à l'esprit, a été proposée aussi par M. Gsell, *Musée de Philippeville*, 1898, p. 47. — Sur le mon. 86, fig. 79, un vase est placé près de Cautopatès, mais sur le mon. 68, si le dessin est exact, ce même vase se trouve près de Cautès; cf. *supra*, p. 100, n. 8. — Suivant Zoega, *Abhandl.*, 173, le prétendu serpent sortant du rocher du mon. 8, serait *ein wallender Strom wo der neben stehende Genius seine Fackel zu löschen scheint.*

tation. D'une manière plus générale, l'un symbolisera la chaleur et la vie, l'autre le froid et la mort, et le second sera, comme les Amours ses modèles, un emblème approprié à la décoration des tombeaux.

Nous avons constaté ailleurs[1] qu'on rencontre souvent sur les pierres tumulaires de l'époque romaine, deux figures de jeunes phrygiens, la tête penchée et appuyée sur la main, et comme absorbés dans une profonde douleur. On donne avec raison à ces figures le nom d' „ Attis funéraires „. La mort prématurée de l'amant de Cybèle le fit regarder de bonne heure comme un protecteur des trépassés, et l'on voyait dans sa résurrection supposée une promesse d'immortalité[2]. Mais à l'époque où Attis fut adopté en Occident comme divinité sépulcrale, il s'était identifié aux dadophores mithriaques, et les croyances perses à la résurrection s'étaient combinées avec les doctrines phrygiennes sur la vie future. Les monuments prouvent cette assimilation. D'une part on rencontre presque toujours les Attis funéraires par couples, se faisant pendant des deux côtés du tombeau, comme les dadophores à droite et à gauche du Mithra tauroctone. D'autre part l'attitude de Cautopatès sur certains bas-relifs est manifestement imitée de celle des Attis qui accompagnent les épitaphes[3]. Il ne diffère d'eux qu'en ce qu'il appuie le coude non sur un *pedum* mais sur sa torche renversée, et parfois ce *pedum* lui-même, la houlette du pâtre de l'Ida, est tenu à la main par nos porte-flambeau[4]. Lorsqu'à côté de Cautopatès on voit sur certains marbres brouter des béliers[5], l'animal consacré au berger phrygien, il est vraisemblable que ce complément est dû à la même confusion des deux divinités. Enfin si l'on a placé auprès de Cautopatès un coq et une pomme de pin[6], ce pourraît être encore un emprunt au culte de Mèn dont cet oiseau et ce fruit sont des attributs fréquents[7].

Il est difficile de déterminer en quel lieu et à quelle date ce rapprochement surprenant du dieu perse de la lumière et de l'amant impur de Cybèle s'est d'abord accompli. On serait tenté de croire à première vue que c'est une des manifestations bizarres du syncrétisme romain, car nous savons qu'en Occident les mystères mithriaques furent toujours étroitement unis à ceux de la *Magna Mater*. Mais il est infiniment probable que l'assimilation remonte beaucoup plus haut, et date de l'époque où la religion iranienne se propagea en Asie-Mineure : Mithra fut identifié à la principale divinité indigène des pays où il pénétra,

1) Mon. 328, t. II, p. 437 ss. cf. Suppl. p. 526.

2) Firmicus Maternus, *De err. rel.*, c. 3; cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.* s. v. *Attis,* col. 2249. — Comparer les nombreuses dédicaces à Mèn καταχθόνιος (Drexler dans Roscher, t. II, p. 2767).

3) Mon. 129, 166?, 216, cf. 286. Suppl. 27*bis*, 241*bis* *a*. — Il est remarquable qu'au-dessus d'Attis funéraires trouvés à Coblence (cf. Urlichs, *op. cit.*, au mon. 328), on trouve sculptés un bouclier et une hache d'Amazone. Les mêmes armes sont attribuées à un dadophore inédit du mithréum de Sidon ; cf. mon. 4.

4) Mon. 134 *a*, 158 (?), 176 *a*, 194, 195, 253 *d*, 263, 265 *c*, 269 *b* (?), 273 *b* 1° (?), suppl. 228*bis* *b*, 273*ter* *b* (?).

5) Béliers près de Cautopatès : Mon. 21 *a* (?), 116, cf. 139, 236 et 192 *b* 5°, où le berger qui observe la naissance de Mithra (*supra*, p. 162), a l'attitude des Attis funéraires.

6) Mon. 44 (cf. *supra*, p. 210, n. 1). Il faut noter que le Mèn-Mithra du mon. 54 paraît tenir en main une pomme de pin, et qu'un coq est perché devant le Mèn-Mithra sur une monnaie de Trapézonte (mon. 3*bis* *c*). — On trouve ailleurs aussi la pomme de pin : dans le bec du corbeau (?), mon. 42 (cf. *supra*, p. 193, n. 5) ; près du dieu léontocéphale, mon. 284 *b*, isolément, mon. 247 *d* 2°, 248 *i* (?), *Jahresh. des arch. Inst. in Wien*, II, 1899, *Beiblatt*, p. 56, n° 11. — Sur le pin, cf. *supra*, p. 195.

7) Coq consacré à Mèn, cf. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, s. v., t. II, col. 2762 ; Perdrizet, *Bull. Corr. hell.*, t. XX, p. 103. — Pomme de pin, cf. Roscher, *Ber. Ges. Wissensch. Leipzig*, XLIII (1891), p. 150, les passages cités s. v. *Pinienzapfen* et Drexler *l. c.*, col. 2763. La pomme de pin et peut-être aussi le coq, paraissent avoir été des emblèmes de la fécondité.

divinite qui, suivant les régions, s'appelait Attis ou Mèn. Des terres cuites trouvées à Panticapée mais qui sont probablement de fabrication asiatique (mon. 5-6), nous montrent un Mithra-Attis immolant le taureau, et les monnaies de Trapézonte dans le Pont figurent un Mithra-Mèn à cheval avec le serpent, le corbeau et les deux dadophores[1]. Le produit le plus remarquable de cette syncrasie est un bas-relief découvert à Rome (mon. 54), où l'on voit un jeune homme tenant d'une main une pomme de pin, de l'autre un couteau, debout sur un taureau couché. Son attitude est semblable à celle qui, en Asie-Mineure, est fréquemment prêtée au dieu Mèn[2], mais il est entouré des animaux qui accompagnent d'ordinaire le Mithra tauroctone[3], de bustes de Sol et de Luna, placés comme d'habitude dans les coins de la plaque, et des deux dadophores, dont l'un par sa pose attristéce rappelle les génies funéraires dont nous parlions plus haut.

D'autre part c'est probablement sous l'action des mystères de Mithra et de l'astrolatrie chaldéenne que peut-être Mèn[4] et certainement Attis[5] furent transformés en dieux solaires. Le second est généralement honoré comme tel sous l'empire romain, et par conséquent son identification avec les dadophores, loin d'être contraire au sens que nous leur avons assigné, en fournit plutôt une confirmation.

XVI

Après avoir dans les paragraphes précédents essayé de débrouiller l'origine et le sens symbolique de chacune des représentations qui apparaissent sur les monuments mithriaques, il nous reste à caractériser brièvement l'importance de ceux-ci pour l'histoire de l'art romain. A la vérité, leur mérite artistique est beaucoup moindre que leur intérêt documentaire, et leur valeur principale n'est point esthétique mais religieuse. L'époque tardive où ces œuvres ont vu le jour, nous interdit l'espoir d'y trouver l'expression d'une véritable puissance créatrice et d'y suivre les progrès d'un développement original. Il serait cependant peu équitable de les confondre toutes dans un commun mépris en s'inspirant d'un atticisme étroit. A défaut de génie inventif, l'adresse dans l'adaptation des motifs anciens, l'habileté de main dans l'exécution, toutes les qualités de métier dont elles témoignent parfois, peuvent suffire à les recommander à notre attention. Quelques-uns de nos groupes de ronde-bosse et de nos bas-reliefs — car les peintures et les mosaïques

---

1) Mon. 3*bis*. — D'autres preuves d'une influence du culte solaire (mithriaque ?) sur celui du dieu Lune sont relevés par Roscher, *op. cit.*, p. 132 s.; Buresch, *Aus Lydien*, 1898, p. 74. Je ne pense pas qu'on puisse révoquer le fait en doute, comme le fait Drexler, *l. c.*, col. 2757.

2) Mèn est souvent debout un pied sur la tête d'un taureau, cf. notre figure 50; Drexler, *l. c.*, col. 2761; Perdrizet, *l. c.*, p. 102, n. 7. Un Mèn-Attis d'un type analogue a été trouvé récemment par M. Gauckler à Carthage dans un temple de Jupiter Hammon et de Silvain (*Silvanus barbarus*).

3) La position de ces animaux, notamment du scorpion, est toute spéciale, et le sens de ce relief, qui offre beaucoup de particularités uniques, est encore fort obscur.

4) Cf. *supra*, n. 1.

5) Arnobe, V, 42; Macrobe, I, 21, 9; Mart. Capella, II, § 192; *Poet lat. min.*, ed. Bahrens, III, p. 292, v. 109. Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc*, s. v. *Attis*, I, 2250 s. — Notez que la grande fête d'Attis se célèbre à l'équinoxe du printemps. Cf. *supra*, p. 161, n. 10.

sont si peu nombreuses qu'on peut s'abstenir d'en parler [1] — tiennent un rang fort honorable dans la foule des sculptures que la période impériale nous a laissées. Notamment certains marbres découverts à Rome et à Ostie et qui remontent sans doute au début du IIe siècle [2], reflètent encore l'éclat de cette puissante composition de l'école de Pergame, dont toutes nos représentations du Mithra tauroctone sont des répliques plus ou moins fidèles [3]. Après une ardente poursuite, le dieu vient d'atteindre le taureau qui s'abat. Un genou sur la croupe, un pied sur un de ses sabots, il pèse sur lui pour le maintenir à terre, et, lui empoignant d'une main les naseaux, il lui plonge de l'autre un couteau dans le flanc. La fougue de cette scène mouvementée fait valoir l'agilité et la vigueur du héros invincible. D'autre part, la douleur de la victime qui râle moribonde et dont un spasme suprême contracte les membres, le singulier mélange d'exaltation et de regret qui altère les traits de son meurtrier [4], font ressortir le côté pathétique de ce drame sacré et communiquent au spectateur une émotion que les fidèles ont dû vivement ressentir.

Le type traditionnel des dadophores ne se prêtait pas à l'expression de passions aussi vives. Du moins peut-on remarquer dans les meilleurs exemplaires le parti avantageux que l'artiste a su tirer de l'ampleur du vêtement phrygien, et saisir les sentiments divers, espérance et tristesse, qui se peignent sur les visages des deux jeunes gens opposés. Nous possédons une reproduction remarquable de ce couple divin dans les deux statues trouvées près du Tibre, que Zoega attribuait à l'époque d'Hadrien, et qui ont peut-être été importées d'Orient en Italie [5]. On observera comment leur auteur a su éviter le défaut de symétrie résultant de ce que ces deux personnages, destinés à se faire pendant, avaient le manteau attaché sur la même épaule gauche et retombant du même côté droit.

Le souci du détail, qui caractérise les œuvres de l'époque des Antonins, se manifeste avec plus ou moins de bonheur dans des monuments un peu plus récents. Considérez le groupe d'Ostie, qui date du règne de Commode [6], ou le bas-relief de la villa Albani, qui paraît contemporain du premier [7]. L'artiste s'est complu à multiplier les plis des vêtements, à entortiller les boucles des chevelures pour montrer son adresse à vaincre les difficultés qu'il s'était lui-même créées, mais ce curieux maniérisme ne rachète pas la froideur de l'impression d'ensemble. Le succès de ce procédé minutieux est plus heureux dans les morceaux de

1) Fresques à Rome (mon. 11), à Spolète (mon. 97). — Mosaïques à Ostie (mon. 83 *a*, 84 *d* et 295) et à Sentinum (mon. 298).

2) Le plus ancien monument daté, découvert en Occident, est de l'année 104 ap. J.-C. (mon. 65, cf. t. II, p. 483). Il est malheureusement très mutilé et d'un travail médiocre. Cf. la liste des monuments datés t. II, p. 546.

3) Cf. *supra*, p. 180 ss. Parmi les meilleures il faut citer le groupe de la Salle des animaux au Vatican (mon. 28, fig. 37), celui du British Museum (mon. 64, fig. 60), le bas relief Borghèse (mon. 6, pl. I). Malheureusement la tête est partout restaurée. Pour obtenir l'impression d'ensemble, il faut prendre des monuments plus imparfaits, comme ceux d'Ostie (mon. 79, fig. 67 ou mon. 81, fig. 70).

4) Voyez surtout la tête d'Ostie, mon. 295, fig. 348 (cf. suppl., p. 523) et *supra*, p. 182 où nous parlons de l'origine du type.

5) Mon. 27, pl. II. Les deux statues ont malheureusement été mal restaurées. La perfection de leur facture avait fait croire d'abord à Zoega (*Abhandl.*, p. 164), qu'ils n'étaient pas mithriaques; il reconnut plus tard son erreur (*Ibid.*, p. 194). — Sur les variations du type des dadophores, cf. *supra*, p. 203 ss.

6) Mon. 79, fig. 67. L'inscription n° 138 (cf. 137) date des environs de l'année 190 ap. J.-C. Comparer le mon. 82, fig. 70 d'une facture analogue.

7) Mon. 38, fig. 45. Le mon. 8, fig. 20, date pareillement du temps de Commode (181 ap. J.-C., cf. inscr. 30, 31), mais il ne m'est connu que par une reproduction imparfaite. — Les marbres remarquables de Sidon, encore inédits (mon. 4), sont de l'année 188 ap. J.-C.

dimensions réduites. Un petit marbre trouvé récemment à Aquilée se distingue à cet égard par " une déconcertante habileté technique [1] ". Les figures délicatement fouillées se détachent presque entièrement du bloc massif auquel elles ne sont rattachées que par de minces supports. C'est un morceau de bravoure, où le sculpteur fait montre de sa virtuosité à obtenir d'une matière cassante les mêmes effets que le ciseleur fait produire au métal ductile.

Mais les œuvres de cette perfection relative sont rares en Italie et surtout en province, et il faut reconnaître que la grande masse des monuments mithriaques est d'une désolante médiocrité. Les praticiens ou tailleurs de pierre — ils ne méritent pas d'autre nom — auxquels ces ouvrages sont dus, se contentaient souvent d'esquisser en quelques coups de ciseau la scène qu'ils prétendaient reproduire. Une enluminure brutale accusait ensuite certains détails. Le modelé est parfois si sommaire que seuls les contours sont bien marqués, comme dans les hiéroglyphes, et que le travail tient autant du dessin que de la plastique[2]. Il suffisait, à la vérité, d'ébaucher des représentations dont tous les fidèles connaissaient le sens et qu'ils complétaient par l'imagination, et notre ignorance nous fait plus vivement sentir les imperfections d'une facture maladroite et indécise. Néanmoins certains petits bas-reliefs n'ont jamais été que de vraies caricatures, dont les personnages approchent du grotesque, et rappellent par leur difformité ces bonshommes de pain d'épice qu'on vend dans nos foires [3].

La négligence avec laquelle ces tablettes sont exécutées a pour excuse leur destination. Les mystes de Mithra avaient l'habitude non seulement de les consacrer dans les temples, mais encore d'en orner leurs modestes demeures [4]. Cet usage domestique permet d'expliquer l'énorme quantité de ces monuments qui a été trouvée partout où le culte a pénétré. Pour répondre à la demande incessante qu'en faisaient les fidèles, les ateliers de sculpture durent les exécuter rapidement et en grande masse. Les auteurs de ces produits de pacotille ne songeaient qu'à satisfaire à bon marché une clientèle de dévots, dont le sentiment artistique était peu exigeant. Les fabricants anciens confectionnaient des centaines de Mithra tauroctones semblables [5], comme nos industriels multiplient à foison le même crucifix ou la même Vierge. C'était l'imagerie religieuse de l'époque et elle était aussi peu esthétique que celle d'aujourd'hui.

Ces manufactures ne se bornaient pas à façonner perpétuellement des répliques d'un même type traditionnel, elles savaient diversifier leur assortiment pour s'accommoder à tous les goûts et à toutes les bourses. Passons en revue la série des ex-voto recueillis dans le mithréum de Varhély [6]. Nous y trouverons des échantillons de tous les modèles que repro-

---

1) Mon. 116, pl. III. M. Von Schneider (*l. c.*, t. II, p. 488) qui y reconnaît " *ein verblüffendes technisches Geschick* ", en rapproche les reliefs de la base de la colonne Antonine (Brunn, *Denkmäler gr. u. röm. Skulptur*, pl. 210*b*), un bas-relief du Campo-Santo de Pise (Dütschke, *Bildwerke in Ober-Italien*, I, n° 60), et le buste de Commode au Palais des Conservateurs (Helbig, *Führer*, 2e éd., n° 524).

2) Mon. 16, 244, etc. — On notera, même sur les groupes de ronde-bosse (suppl. 10*bis*, 58*bis*), l'emploi du procédé qui consiste à creuser une sorte de rigole autour des personnages pour en mieux marquer les contours.

3) Cf. par ex. mon. 115, fig. 108; 171, fig. 154; 198, fig. 174; 214, fig. 188; 260, fig. 298.

4) Cf. mon. 15 et 16, et *supra*, p. 66.

5) L'absence de machines excluait naturellement une similitude absolue, mais certains de nos bas-reliefs sont certainement d'une seule et même main ou du moins sortent du même atelier. Cf. les mon. 45 et 46; 93, fig. 85 et 95, fig. 87; 192 et 192*bis* [modernes?]; 194 et 195.

6) Mon. 138-183.

duisaient les ateliers de l'endroit. On évite la ronde bosse qui est trop pénible et trop dispendieuse[1]. Tout au plus ajoure-t-on certaines parties du marbre de façon à dégager le groupe du dieu tauroctone[2]. Mais quelle variété dans ces petits bas-reliefs qu'on fixait aux parois du sanctuaire! Pour un prix minime on obtiendra une tablette carrée portant seulement l'immolation du taureau[3]. Parfois sa valeur est rehaussée par l'adjonction d'une sorte de prédelle divisée en trois ou quatre tableautins[4]. Ailleurs la composition se complique d'un registre supérieur décoré de scènes accessoires[5]. Celles-ci envahissent enfin les bords latéraux du monument et entourent des quatre côtés la représentation principale. Puis, la fantaisie de l'ouvrier se donnant carrière, il imaginera d'enfermer le dieu tauroctone dans un cercle, orné des signes du zodiaque, ou dans une couronne de feuillage[6]; il ajoutera ou il omettra des encadrements; il s'ingéniera à donner à sa plaque sculptée des formes nouvelles : elle sera à volonté carrée, oblongue, cintrée, trapézoïdale, ou même ronde[7]. Il n'est pas deux de ces pièces dont l'aspect soit parfaitement semblable.

Si ces produits commerciaux d'un travail mercenaire n'ont avec l'art que des rapports très éloignés, ils n'en fournissent pas moins des indications utiles sur l'industrie de la pierre dans l'antiquité. Nous avons des preuves nombreuses qu'une bonne partie des sculptures destinées aux cités provinciales étaient, sous l'empire, exécutées à Rome[8]. C'est probablement le cas pour quelques-uns de nos monuments trouvés en Gaule, et même pour ceux qui ornaient un mithréum de Londres[9]. Par contre, certaines statues découvertes dans la capitale ont pu y être importées de l'Asie Mineure[10]. Les beaux bas-reliefs de Virunum y ont pareillement été amenés du dehors, sans doute par la voie d'Aquilée[11]. On connaît par la passion des Quatre Couronnés l'importance, au IIIe siècle, des carrières de Pannonie où non seulement on extrayait mais on travaillait le marbre[12]. Ces chantiers paraissent avoir été un centre important de fabrication d'ex-voto mithriaques. Du moins plusieurs de ceux-ci, bien qu'exhumés dans les temples de Germanie, sont certainement originaires des bords du Danube[13]. Ces constatations jettent un jour curieux sur le trafic des ornements d'église au temps du paganisme.

---

1) Les groupes de ronde-bosse de petite dimension sont partout fort rares. Je citerai le mon. 217.

2) Mon. 158, 159, 161 où la grotte cintrée n'adhère que par ses extrémités au reste de la pierre. Même procédé à Rome (mon. 30) et en Sicile (mon. 119). Le grand bas-relief de la villa Albani (mon. 38) était peut-être surmonté d'une voûte analogue. Cf. aussi mon. 82. — Travail à jour d'un genre différent, mon. 173, 221.

3) Mon. 140 ss., 179 ss.

4) Mon. 166, 180.

5) Mon. 171, 194, 195, 199, 214, etc.

6) Cf. *supra*. p. 110, n. 9.

7) Mon. 175.

8) Friedländer, *Sittengeschichte*, t. III[6], p. 280.

9) Mon. 267 et la note p. 390. On sait que la poterie dite samienne était fabriquée en Toscane.

10) Mon. 27 et la note p. 209. — Sur ces importations sous l'empire, cf. Collignon, *Hist. sculpt. grecque*, t. II, p. 677 ss.

11) Mon. 235 et la note p. 338.

12) Wattenbach, *Passio sanct. quatuor coronat.*, avec des notes de Benndorf et de Max Büdinger, 1870; cf. Friedländer, *op. cit.*, p. 282. Un nouveau texte a été publié par Wattenbach, *Sitzb. Akad. Berlin*, XLVII, 1896, p. 1281 ss. Il en existe une traduction grecque encore inédite; cf. *Analecta Bollandiana*, XVI, 1897, p. 337.

13) Mon. 248*c*, 251*g* [le marbre " italien " est probablement " pannonien "], 253*l* et la note p. 380, 260. Toutes ces plaques sont de marbre et leur composition est celle des bas-reliefs danubiens. — Le mon. 248*e*, en oolithe jurassique, provient peut-être de Gaule.

Néanmoins la majorité de nos monuments a sans aucun doute été éxécutée sur place. La chose est évidente pour ceux qui étaient sculptés dans la paroi de rochers aplanis — malheureusement ils sont tous fort endommagés, — mais la certitude d'une fabrication indigène ressort pour beaucoup d'autres encore de la nature de la pierre employée [1]. D'ailleurs la facture de ces morceaux révèle assez clairement qu'ils ne sont pas dus aux maîtres étrangers d'un grand centre artistique, ni même à ces sculpteurs nomades, qui parcouraient le pays en quête d'entreprises lucratives ou glorieuses [2], mais aux modestes lapicides établis dans quelque ville voisine.

Les monuments les plus considérables sont aussi ceux dont l'origine locale est le mieux établie, car leur transport eût entraîné à la fois des risques multiples et des frais exagérés. La collection des grands bas-reliefs mithriaques constitue ainsi une série des plus intéressantes pour l'étude de l'art provincial sous l'empire. Sans doute, pas plus que la masse des tablettes votives, ces sculptures destinées à être exposées dans l'abside des temples à l'adoration des fidèles, ne sont des chefs-d'œuvre, mais on ne les a cependant pas traitées avec le même sans gêne que les premières, et l'on sent que leurs auteurs s'y sont appliqués à faire de leur mieux. S'ils ne peuvent guère prouver leur originalité dans l'invention des sujets, ils témoignent de leur ingéniosité dans l'agencement des figures, et de leur savoir faire dans l'exécution matérielle. Il ne faut pas oublier d'ailleurs, en jugeant ces morceaux, que le peintre venait au secours du sculpteur, et que la brosse pouvait achever ce que le ciseau n'avait fait qu'ébaucher. Sur le marbre nu ou sur la pierre enduite de stuc [3], on appliquait des tons éclatants [4] : le vert, le bleu, le jaune, le noir et toutes les nuances du rouge [5], étaient associés sans discrétion. L'opposition des couleurs accusait les grands contours et faisait saillir les parties secondaires. Souvent même, des détails n'étaient indiqués qu'au pinceau [6]. La dorure rehaussait enfin certains accessoires [7]. Dans la pénombre des cryptes souterraines le relief de la sculpture eut été presque indistinct sans cette brillante polychromie.

Les plus remarquables de ces œuvres ont été mises au jour dans le nord de la Gaule ou pour mieux dire sur la frontière rhénane [8]. Il semble qu'il faille attribuer tout ce groupe de

---

1) Le marbre des bas-reliefs trouvés à Varhély (n°s 138-181) provient des carrières voisines de la vallée de Bisztra [p. 281]. — La plupart des sculptures du mithréum III de Heddernheim (mon. 253 *b*) sont en grès de Vilbel (Hesse). — La stèle suppl. 241bis est en grès de Marbach (Wurtemberg). — Les deux statuettes de Boulogne (mon. 274) sont en pierre de Marquise. — Le calcaire jaune ou rougeâtre dont on s'est servi pour les grands bas-reliefs de Germanie se trouve en abondance dans les Vosges et dans le midi de l'Allemagne, etc. — M. Keune (*Westd. Zeitschr. Korrpbl.*, 1896, p. 333) dit à propos du mithréum de Sarrebourg (suppl. 273ter) : ***Während das Mauerwerk aus dem in der Gegend von Saarburg durchbrochenen Kalkstein war, waren die Bildwerke in Vogeser Sandstein gehauen.*** Malheureusement les archéologues sont rarement des minéralogistes, et leurs indications sur la nature des matériaux mis en œuvre sont généralement d'un vague peu compromettant.

2) Friedländer, *Sittengeschichte*, III^6, p. 284 ss.

3) Stuc appliqué sur un calcaire grossier ou sur du grès : Mon. 229 *a*, Suppl. 228bis *b* (p. 496). — Le marbre blanc, généralement employé, n'était probablement pas recouvert de cet enduit, pas plus que le marbre noir (mon. 30) ou veiné de noir (mon. 82), qu'on rencontre exceptionnellement.

4) Mon. 16, 23, 223 *b*, 229 *a*, 253 *l*, Suppl. 228bis *h*; cf. mon. 11.

5) Mon. 12, 32, 56, 80, 83 *f*, 85, 158, 207, 223 *e*, 283, Suppl. 27bis. — L'emploi de la couleur était si général qu'une inscription appelle ζωγραφία " peinture „ une stèle sculptée (Mon. 223 *a*).

6) Cf. suppl. 246 (t. II, p. 509). — Les rênes des attelages que conduisent Sol et Luna (*supra* p. 124, n. 6) ont dû être ainsi indiquées au pinceau.

7) Mon. 16, 83 *k*, 100 (?), suppl. 98bis. Bas-relief entièrement doré : 81 note (?).

8) Mon. de Neuenheim, 245 (cf. note p. 347); d'Osterburken, 246 (note p. 351); de Heddernheim, 251 *d*;

monuments à cette intéressante école de sculpture qui florissait en Belgique au IIe et IIIe siècle, et dont les productions se distinguent avantageusement de celles des autres ateliers de province[1]. On ne peut jeter les yeux sur le bas-relief d'Osterburken, le plus complet de la série, sans être frappé de la richesse et de l'harmonie générale de cette vaste composition. L'impression confuse résultant de l'accumulation des personnages et des groupes — défaut que les monuments mithriaques partagent avec beaucoup d'autres de leur époque[2] — est ici tempérée par l'emploi judicieux des filets et des encadrements. Si l'on voulait critiquer les détails de tous ces ouvrages, il serait aisé d'y reprendre la disproportion de quelques figures, la gaucherie de certains mouvements, et parfois la raideur des attitudes et des vêtements, mais ces faiblesses ne doivent faire oublier ni la délicatesse du travail dans une matière friable, ni surtout le succès louable avec lequel a été réalisée une conception d'une véritable grandeur. Prétendre représenter sur la pierre non seulement les divinités, mais la cosmogonie des mystères et les épisodes de la légende de Mithra jusqu'à l'immolation suprême du taureau, était une entreprise périlleuse, dont la réussite même imparfaite est déjà méritoire. On trouve déjà antérieurement appliqué le procédé qui consiste à figurer les moments successifs d'une action dans des tableaux superposés[3] ou sur des plans parallèles[4], mais nous ne pourrions citer cependant aucun monument du paganisme romain qui puisse à cet égard être comparé à nos grands bas-reliefs, et il faudra attendre, pour retrouver une tentative analogue, les longues compositions dont les mosaïstes chrétiens décoreront les parois des églises.

Nous n'avons plus à rechercher ici quelle est l'origine des diverses représentations qui apparaissent sur nos monuments. Nous nous sommes acquittés de cette tâche, dans la mesure du possible, en traitant en particulier de chacune d'elles. Nous ferons cependant observer que, malgré leur variété, on peut y distinguer deux ou, si l'on veut, trois classes bien tranchées. Un certain nombre de figures ont été empruntées telles quelles aux types traditionnels de l'art gréco-romain. Nous l'avons dit[5], Ahura-Mazda, détruisant les monstres soulevés contre lui, est un Zeus hellénique foudroyant les géants; Apâm-Napât est transformé en un Poseidon; Hélios est l'éphèbe à longue chevelure monté sur son quadrige habituel, Hercule, Vénus, Diane, Mercure, Mars, Pluton, Saturne se présentent à nous sous leur aspect ordinaire avec les vêtements et les attributs que nous leur connaissons de longue date. De même les Vents, les Saisons, les planètes avaient été personnifiés bien avant la propagation du mithriacisme, et celui-ci n'a fait que reproduire dans ses temples des modèles depuis longtemps vulgarisés.

Un personnage au moins est au contraire une transformation d'un archétype oriental : c'est le Kronos léontocéphale. Comme nous l'avons fait observer[6], les artistes d'Occident

---

de Sarrebourg, suppl. 273*ter* (note p. 515). Celui de Mauls, qui s'en rapproche à certains égards, est bien inférieur.

1) Friedländer, *Sitteng.*, III^6, p. 276 ss. — Il y a notamment une affinité manifeste entre nos bas-reliefs et le monument d'Igel; cf. par ex. *supra*, p. 96, n. 8.

2) Voyez par exemple en Dacie les mon. 192, 192*bis*. Que l'on songe à la composition surchargée de la plupart des sarcophages romains.

3) Cf. *supra*, p. 154, n. 4.

4) Je rappelle les nombreux sarcophages divisés en deux registres.

5) Cf. *supra*. p. 129, 157, etc.

6) Cf. *supra*, p. 75 ss.

ayant à représenter un dieu étranger au panthéon grec et n'étant entravés par aucune tradition, ont laissé libre cours à leur fantaisie. Les transformations diverses qu'ils ont fait subir à cette figure sont motivées d'une part par des considérations religieuses — la tendance à compliquer de plus en plus le symbolisme de cette abstraction divinisée en multipliant ses attributs — de l'autre par un souci esthétique — le désir de tempérer autant que possible la hideur de ce monstre exotique.

Le dieu léontocéphale est la création la plus originale de l'art mithriaque, et si elle est totalement dépourvue du charme de la grâce, l'étrangeté de son aspect, l'accumulation suggestive de ses attributs attire la curiosité et provoque la réflexion. En dehors de cette divinité du Temps, on ne peut établir l'origine orientale que de certains emblèmes, comme le bonnet phrygien planté sur un bâton ou comme la sphère surmontée d'un aigle pour figurer le Ciel [1]. De même que le Mithra immolant le taureau [2], de même, les autres scènes où le héros apparaît comme acteur, ne sont sans doute pour la plupart que des transpositions de motifs populaires à l'époque hellénistique, bien que nous ne puissions toujours retrouver l'original qu'a suivi le marbrier romain ou les éléments qu'il a combinés dans sa composition. Du reste la valeur artistique de ces adaptations est en général des plus minces. Si l'on compare le groupe sans vie du Mithra sortant de son rocher au tableau animé de la naissance d'Erichthonios, telle que la représentent les peintures de vases [3], on verra comme les vieux céramistes grecs ont su tirer meilleur parti d'un thème similaire. La pauvreté des innovations que l'iconographie mithriaque trouve à signaler, contraste péniblement avec l'importance du mouvement religieux qui les a provoquées. Nous constatons une fois de plus combien, à l'époque où les mystères perses se répandirent dans l'empire, la sculpture était impuissante à se renouveler. Tandis que pendant la période hellénistique on réussit à imaginer pour les divinités égyptiennes des formes inédites, heureusement appropriées à leur caractère, sous l'empire, la plupart des dieux mazdéens, malgré leur nature toute particulière, durent bon gré mal gré prendre la figure et le costume des habitants de l'Olympe, et si pour quelques sujets inusités on parvint à inventer des types nouveaux, ils sont d'une déplorable banalité. La copieuse richesse héritée des générations anciennes avait énervé la puissance génératrice de l'art, et habitué à vivre d'emprunts il était devenu incapable de toute productivité individuelle.

Mais nous ferions tort aux adeptes du mithriacisme en exigeant d'eux ce qu'ils n'ont point prétendu nous offrir. Le culte qu'ils prêchaient, n'était pas celui de la beauté, et l'amour de la forme plastique leur eût paru futile sinon condamnable. Seule à leurs yeux, l'émotion religieuse importait, et pour l'éveiller ils s'adressaient à l'intelligence plutôt qu'au sens esthétique. Les symboles disgracieux ou indifférents, dont nos monuments attestent l'emploi multiplié, ne séduisaient point par leur élégance ou leur noblesse, ils fascinaient l'esprit par l'attrait troublant de l'inconnu, et provoquaient dans les âmes la crainte respectueuse d'un mystère auguste.

Ainsi surtout s'explique que l'art mithriaque, malgré ses imperfections, ait néanmoins exercé une influence durable. Le symbolisme qu'il avait popularisé en Occident, ne périt

---

1) Cf. *supra*, p. 197, n. 6, p. 89, n. 1. — L'origine du groupe du cratère, du lion et du serpent, comme symboles de l'eau, du feu et de la terre, est douteuse, cf. p. 103. — Pour les signes du zodiaque, cf. p. 109.

2) Cf. *supra*, p. 179 s. Pour les dadophores cf. *supra*, p. 206 s.

3) Engelmann dans Roscher, I, 1303; cf. Sauer, *Das sogenannte Theseion*, p. 57 sqq. et sa restauration du fronton oriental du temple (pl. II), où cette scène aurait été figurée par la sculpture. Cf. *supra*, p. 163.

pas avec lui : il était enraciné dans les mœurs. Les figures allégoriques du cycle cosmique, que les fidèles du dieu perse avaient reproduites à profusion, parce que la nature tout entière était divine pour eux, furent adoptées par le christianisme quoiqu'elles fussent en réalité contraires à son esprit. Telles ces images du Ciel et de la Terre et de l'Océan, du Soleil, de la Lune, des planètes et des signes du zodiaque, des Vents, des Saisons et des Éléments si fréquentes sur les sarcophages, dans les mosaïques et les miniatures [1].

Même les médiocres compositions, que les artistes avaient conçues pour les épisodes de la légende de Mithra, parurent dignes d'imitation aux siècles chrétiens, plus impuissants encore que les précédents à s'affranchir de la tradition du passé. Lorsqu'après le triomphe de l'Église, les sculpteurs se virent imposer des sujets jusqu'alors inabordés, et se trouvèrent dans l'obligation embarrassante de figurer sur la pierre des personnages ou des récits bibliques, ils furent heureux de pouvoir s'inspirer de représentations que les mystères perses avaient vulgarisées. Quelques changements de costume et d'attitude transformèrent la scène païenne en un tableau chrétien : Mithra tirant de l'arc contre le rocher devint un Moïse faisant jaillir l'eau de la montagne d'Horeb ; Sol enlevant son allié par dessus l'Océan servit à exprimer l'ascension d'Élie sur un char de feu [2], et jusqu'en plein moyen âge le type du dieu tauroctone se perpétua dans les images de Samson déchirant le lion [3].

---

1) *Caelus*, cf. p. 88, n. 3. — Saisons, p. 93, n. 3. — Vents, p. 95, n. 6 ; p. 96, n. 9. — Océan, p. 99, n. 3. — Terre, p. 103, n. 3. — Eléments, p. 109, n. 4. — Signes du zodiaque, p. 112, n. 1; cf. t. II, p. 441 s. — Planètes, p. 113, n. 1. — Sol et Luna, p. 122, n. 7 et 8; p. 126, n. 13. — Cf. en général : Schulze, *Archäologie der christl. Kunst*, 1895, p. 375 ss.; F. X. Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, I, 1896, p. 203 ss.

2) Cf. *supra*, pp. 166, 178. Voici d'autres rapprochements, où l'imitation est incertaine ou même improbable : Les mages (perses) adorant l'enfant Jésus ont le costume de Mithra (p. 181, n. 1). — L'adoration des bergers (p. 162). — La cabane des bergers et celle du taureau mithriaque (p. 167, n. 8). — Le Bon Pasteur et le Mithra portant le taureau (p. 169, n. 9). — Le repas mithriaque et le banquet céleste (p. 176, n. 4).

3) Cf. mon. 332, t. II, p. 441 et suppl. p. 528.

DEUXIÈME PARTIE

CONCLUSIONS

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES[1]

A l'époque inconnue où les ancêtres des Perses étaient encore réunis à ceux des Hindous, ils adoraient déjà Mithra. Les hymnes des Védas célèbrent son nom comme ceux de l'Avesta, et, malgré la différence des deux systèmes théologiques dont ces livres sont l'expression, le Mitra[2] védique et le Mithra iranien ont conservé tant de traits semblables qu'on ne saurait douter de la communauté de leur origine. L'une et l'autre religion voient en lui une divinité de la lumière invoquée avec le ciel, qui s'appelle d'un côté Varuna, de l'autre, Ahura; au moral elles le reconnaissent comme protecteur de la vérité, l'antagoniste du mensonge et de l'erreur[3]. Mais la poésie sacrée de l'Inde n'a gardé de lui qu'un souvenir à demi-effacé. Un seul morceau assez pâle lui est spécialement consacré[4]. Il apparaît surtout incidemment dans des comparaisons qui témoignent

---

1) La bibliographie relative au culte de Mithra en Perse et dans l'Inde est assez abondante. En dehors des traductions de l'Avesta (cf. t. II, p. 1, n. 1), il faut citer surtout Windischmann, *Mithra* (*Abhandl., der deutsch. Morg. Gesellsch.*), Leipzig, 1857; Muir, *Sanskrit Texts*, t. V, 1872, p. 58 ss.; Spiegel, *Eran. Alterthumsk.*, t. II, p. 77 s.; Hillebrandt, *Varuna und Mithra, ein Beitrag zur Exegese des Veda*, Breslau, 1877, Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, Paris, 1877, p. 62 ss. et *passim.*; Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894, p. 185.

2) *Mitra* en sanscrit correspond au zend *Mithra*, qui a donné en pehlvi *Mihir* et en persan *Mihr*. Toutes ces altérations sont régulières. L'étymologie du nom est obscure (Windischmann, p. 56; Hillebrandt, p. 114; Spiegel, p. 180). L'hypothèse la plus récente [Bollensen, *Z.D.M.G.*, t. XLI, p. 503] est celle qui dérive Mithra de la racine *smi*, „ sourire, être brillant „.

3) Cf. Hillebrandt, p. 120 sqq.; Oldenberg, *l. c.* — L'hypothèse d'un emprunt des Hindous aux Iraniens, ou des Iraniens aux Hindous, est sinon absurde, du moins purement gratuite.

4) Rig-Véda, III, 59; cf. Muir, *op. cit.*, p. 69.

de sa grandeur passée [1]. Toutefois si sa physionomie n'est pas aussi nettement accusée dans la littérature sanscrite que dans les écrits zends, cette indécision de contours ne suffit pas à dissimuler l'identité primitive de son caractère.

Suivant une théorie récente, ce dieu, que les peuples européens ne connaissent pas [2], n'appartiendrait pas davantage à l'ancien panthéon des Aryas. Le couple Mitra-Varuna et les cinq autres Adityas chantés par les Védas, de même que Mithra-Ahura et les Amshaspands qui entourent le Créateur suivant la conception avestique, ne seraient autres que le soleil, la lune et les planètes, dont le culte aurait été emprunté par les Indo-Iraniens " à un peuple voisin qui leur était supérieur dans la connaissance du ciel étoilé „ c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, aux habitants accadiens ou sémitiques de la Babylonie [3]. Mais cette adoption supposée, si réellement elle a eu lieu, doit se placer à l'époque préhistorique, et sans prétendre dissiper l'obscurité de ces premiers âges, il nous suffira de constater que les tribus de l'Iran depuis l'origine de leur puissance [4] jusqu'à leur conversion à l'islamisme [5] n'ont jamais cessé de rendre un culte à Mithra.

---

1) Hillebrandt, p. 126 s.; cf. Oldenberg, p. 190: " *Mithra stellt sich im Veda als ein im Verblassen begriffenes Ueberbleibsel aus vergangener Zeit dar.* „

2) K. Christ, *Der arische Gott Merdos* (Jahrb. Ver. Alt. fr. Rheinl., t. LXIV), 1878, p. 53 s., a soutenu que le dieu *Merdos*, qui apparaît sur une inscription de Haguenau (mon. 312, t. II, p. 425), était le Mithra celtique (p. 58, n. 2: *das Keltische Merdos... urverwandt mit Mithras*). Cette hypothèse hasardée a déjà été réfutée par M. Wolff, *Mithrasheiligtum zu Grosskrotzenburg*, p. 33, n. 1. La discussion s'est poursuivie entre M. Keune et M. Christ dans la *Correspdbl. Westd. Zeitschr.*, XV, 1896, p. 18 et 244.

3) Cette hypothèse ingénieuse a été exposée par Oldenberg, *op. cit.*, p. 185 sq. Elle a aussitôt soulevé de nombreuses objections, auxquelles M. Oldenberg s'est efforcé de répondre (*Z.D.M.G.*, L, 1896, p. 43 ss.), et a provoqué une critique détaillée de M. Barth, *Journal des savants*, 1896, p. 390 sqq. — Pour ne relever que le point qui nous intéresse ici spécialement, M. Oldenberg, pas plus que M. Hillebrandt avant lui (p. 115 sqq.), ne me paraît avoir réussi à démontrer que le Mithra iranien soit identique au Soleil. Cette manière de voir est contredite par le texte de l'Avesta (cf. *infra*, p. 225, n. 1), elle est également contraire à ceux d'Hérodote et de Quinte Curce (t. II, p. 16 et p. 10) qui nomment le Soleil à côté de Mithra. L'assimilation paraît s'être opérée en Chaldée (cf. *infra*, p. 231), elle ne devint jamais absolue, même en Occident (cf. *supra*, p. 200). L'opinion spécieuse que Mithra fut emprunté par les Perses aux Babyloniens, peut invoquer en sa faveur le texte célèbre d'Hérodote I, 131 (t. II, p. 17), mais on a depuis longtemps reconnu que le vieil historien s'est trompé, et a confondu Mithra et Anahita (= Anat. (?); cf. Lenormant, *Commentaire de Bérose*, 1872, p. 157 sqq.; Hoffmann, *Auszüge aus Akten pers. Märt*, p. 137.) Cette explication est aujourd'hui généralement acceptée (De Harlez, *Avesta*, p. cvi; Darmesteter, *Avesta*, II, p. 334, n. 3; Ed. Meyer, dans Roscher, *Myth. Lexik.*, I, 334, etc.). Elle n'est pas infirmée par la présence, sur une monnaie indo-scythe, de la fausse légende MIΘPO à côté d'une image de la Fortune (mon. 1*b*, t. II, p. 186). — Nous rappellerons pour mémoire que Lajard a déjà soutenu l'origine babylonienne de Mithra, qu'il assimilait à Mylitta (cf. *Introduction*, p. 17; *Recherches*, p. 11 et *passim*).

4) Hérodote parle de Mithra vers 455 av. J.-C., Ctésias vers 390, mais l'onomatologie fournit des témoignages plus anciens (cf. t. II, p. 76 ss.): en admettant que l'eunuque d'Artaios, roi des Mèdes (1), le pasteur qui éleva Cyrus (2), et le trésorier du même roi (suppl., p. 464, n° 2*bis*) soient des personnages légendaires, et que le nom de Παρμίσης (cf. t. II, 465, n° 2*bis*), officier de Cyrus, ne soit pas dérivé de Mithra, il n'en reste pas moins certain qu'un satrape de Cambyse (529-522 av. J.-C.) s'appelait Μιθριβάτης et que de nombreux noms, composés avec celui du dieu, furent portés par les chefs de l'armée de Xerxès.

5) Cf. *infra*, p. 234, n. 3.

Dans l'Avesta, Mithra est le génie de la lumière céleste [1]. Il paraît avant le lever du soleil sur les cimes rocheuses des montagnes [2]; durant le jour il parcourt sur son char traîné par quatre chevaux blancs les espaces du firmament [3], et, quand la nuit tombe, éclaire encore d'une lueur indécise la surface de la terre [4], " toujours en éveil, toujours vigilant [5] „. Il n'est ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles [6], mais à l'aide de ces " mille oreilles et de ces dix mille yeux „ il surveille le monde [7]. Mithra entend tout, aperçoit tout, il est omniscient, nul ne peut le tromper. Par une transition naturelle il est devenu au moral le dieu de la vérité et de la loyauté [8], celui qu'on invoque dans les serments, qui garantit les contrats et punit les parjures [9].

La lumière, dissipant l'obscurité, ramène la joie et la vie sur la terre; la chaleur, qui l'accompagne, féconde la nature. Mithra est " le maître des vastes campagnes [10] „, qui les rend productives. " Il donne l'accroissement, il donne l'abondance, il donne les troupeaux, il donne la progéniture et la vie [11] „. Il épand les eaux et fait pousser les plantes [12]; il procure à celui qui l'honore, la santé du corps, la plénitude de la richesse et une descendance heureusement

---

1) C'est ce qu'a reconnu Windischman, *Mithra*, p. 52 ss. L'opinion (cf. *supra*, p. 224 n. 3), qui voit dans Mithra une divinité solaire, est contredite par l'existence d'un dieu du soleil (Khorshed) distinct de lui et souvent nommé à côté de lui : Yasht, X, 13, 95, 145; cf. Yasht, VI, 5; Khorshed-Nyayish, 7; Yasna, I, 11 (34); LXVIII, 22 (60-61). Le rapport entre Mithra et le Soleil est celui qui existe entre la lumière et l'astre qui en est la manifestation la plus éclatante; — cf. Darmesteter, t. II, p. 441 s. — L'opinion que Mithra serait en Perse le soleil, a déjà été combattue par Anquetil du Perron, *Mém. Acad. Inscr.*, t. XXXVII, 1774, p. 698 ss. et plus tard par Eichhorn, *De deo Mithra*, p. 163, n. *g*. — En persan moderne, Mihr signifie simplement soleil; l'expression *Mihr w Mah*, le soleil et la lune, est fréquente en poésie. En prose le mot ne parait être pris que dans l'acception de " amitié, amour „.

2) Yasht, X, 13; cf. 50, 90. Voyez aussi ce qui est dit ci-dessus (p. 160) du dieu *saxigenus*. — On sacrifiait à Mithra au lever du soleil : Darmesteter, t. I, p. 10, n. 17; t. II, p. 697.

3) Yasht, X, 67 ss., 123 ss.; cf. 99, 104, 118, 136, 143.

4) Yasht, X, 95 sqq.; cf. 141 et 143 " qui veille dans les ténèbres „. Peut-être la nuit refait-il en sens inverse la même route que le jour; cf. Darmesteter, t. II, p. 460, n. 116 et p. 467, n. 157.

5) Yasht, X, 7, 10, 12, 17, 61, 108, etc.

6) Yasht, X, 145; Yasna, I, 11 (35); cf. *supra*, n. 1.

7) " Qui a mille oreilles ... qui a dix mille yeux „ sont des qualifications fréquentes de Mithra (Yasht, X, 7 et *passim*). Le sens que nous lui donnons est conforme à d'autres expressions de l'Avesta. Le soleil est l'œil d'Ahura-Mazda (Yasna, I, 11, 35) etc.; cf. Yasht, X, 143 : " Je veux adorer le char brodé d'étoiles du dieu aux dix mille espions „. — Voir aussi l'explication parsie tirée du Grand Boundahish dans Darmesteter, t. II, p. 314. — Windischmann interprète autrement ces expressions (p. 53) : " La lumière qui rend tout visible est conçue comme voyant tout elle-même. „

8) Yasht, X, 5, 7, 17, 24, 31, 35, 46, 60, 107 sqq. et *passim*.

9) Yasht, X, 2, 45, 61, 80 (cf. Darmesteter, n. 141), etc. Le " Mithrôdruj „ (qui ment à Mithra) est le violateur d'un contrat. — Sur les serments par Mithra, cf. *infra*, p. 229, n. 2.

10) C'est l'épithète stéréotypée du dieu, cf. Yasht, X, ss. Sur le sens, voyez Darmesteter, t. II, p. 441, n. 2; cf. p. 314.

11) Yasht, X, 65; cf. 112, de là il est dit le dieu " protecteur et formateur „ (Yasna, XLII, 2 = XLI, 22; cf. Darmesteter, t. I, p. 275, n. 3); Mithra est aussi en Occident " le maître de la génération „.

12) Yasht, X, 61.

douée [1]. Car il est le dispensateur non seulement des avantages matériels, mais aussi des qualités de l'âme. C'est l'ami bienfaisant qui accorde, avec la prospérité, la paix de la conscience, la sagesse et la gloire [2], et fait régner la concorde entre ses fidèles [3]. Les *dévas*, qui peuplent les ténèbres, propagent sur la terre, avec la stérilité et les souffrances, tous les vices et toutes les impuretés. Mithra " veillant sans sommeil, protège la création de Mazda [4] „ contre leurs entreprises. Il combat sans relâche les esprits du mal, et les méchants, qui les servent, éprouvent avec eux les effets terribles de son courroux [5]. Du haut de sa demeure céleste, il épie ses adversaires [6]; armé de toutes pièces [7], il fond sur eux, les disperse et les massacre [8]. Il désole et dépeuple les maisons des pervers, il anéantit les tribus et les nations qui lui sont hostiles [9]. Par contre, il est l'allié puissant de ses fidèles dans leurs expéditions guerrières. Les coups de leurs ennemis " manquent leur but parce que Mithra irrité vient les recevoir [10] „, et il assure la victoire à ceux qui, " pieusement instruits du Bien, l'honorent avec piété et lui offrent en sacrifice les libations [11]. „

Ce caractère de dieu des armées, qui prédomine en Mithra dès l'époque des Achéménides [12], s'est accentué sans doute durant la période confuse où les tribus iraniennes guerroyaient encore les unes contre les autres; mais ce n'est qu'un développement de l'antique conception d'une lutte entre le jour et la nuit. En général, l'image que l'Avesta nous présente de la vieille divinité aryaque, est semblable, nous l'avons dit, à celle que les Védas nous dessinent en traits moins précis, et il s'ensuit que le mazdéisme n'a pas altéré le fonds de sa nature originelle.

Toutefois, si les hymnes zends laissent encore transparaître la physionomie propre de l'ancien dieu lumineux, le système zoroastrique, en adoptant son culte, avait singulièrement réduit son importance [13]. Pour entrer dans le ciel

---

1) Yasht, X, 108; cf. 30, 146.
2) Yasht, X, 33 et *passim;* cf. XIII, 95; Mihir-Nyayish, 14.
3) Yasht, X, 112 suiv.; cf. 80.
4) Yasht, X, 103; cf. 95 ss. et *passim.*
5) Yasht, X, 26, 78, 110 et *passim.*
6) Yasht, X, 95, 133 s.
7) Description de son armure, Yasht, X, 112; cf. 102; de sa massue, Yasht, X, 96, 101, VI, 5; de son char, Yasht, X, 123 sqq., 128 sqq.
8) Yasht, X, 11, 23, 35 sqq., 45, etc.
9) Yasht, X, 38, 78, 80; cf. 83.
10) Yasht, X, 39 ss.; cf. 20 ss.
11) Yasht, X, 16; cf. 8, 11, 32-34.
12) Voyez plus bas p. 229, n. 5, ce qui est dit du Hvarenô.
13) Le zoroastrisme a-t-il admis Mithra dès l'origine dans son système théologique? C'est une question presque insoluble (cf. de Harlez, *Babylonian and Oriental Record,* 1887, p. 267). Il est à remarquer cependant que Mithra n'est cité nulle part dans les plus anciens morceaux, les Gâthas. Dans le Yasna (IV, 8, 15;

avestique, il avait dû se soumettre à ses lois. La théologie avait élevé Ahura-Mazda au sommet de la hiérarchie céleste, et désormais elle ne pouvait plus lui reconnaître d'égal. Mithra ne fait même pas partie des six Amshaspands qui aident le dieu suprême à gouverner l'univers [1]. On l'a relégué, avec la plupart des anciennes divinités de la nature, dans la foule des génies inférieurs, des *yazatas* créés par Mazda. On l'a mis en rapport avec quelques unes des abstractions déifiées, auxquelles les Perses avaient appris à rendre un culte. Comme protecteur des guerriers, il a reçu pour compagnon Verethraghna, la Victoire [2]; comme défenseur de la vérité, il est uni au pieux Sraosha, l'Obéissance à la loi divivine [3], à Rashnu, la Justice [4], à Arshtât, la Droiture [5]; présidant à la prospérité, il est invoqué avec Ashi-Vañuhi, la Richesse [6], et avec Pârendî, l'Abondance [7]. En compagnie de Sraosha et de Rashnu, il protège l'âme du juste contre les démons qui cherchent à la faire tomber dans les enfers, et elle s'élève sous leur garde jusqu'au paradis [8]. Cette croyance iranienne a donné naissance à la doctrine de la rédemption par Mithra que nous retrouverons développée en Occident.

En même temps son culte est soumis à un cérémonial rigoureux, conforme à la liturgie mazdéenne. On lui offrira en sacrifice « du petit bétail et du gros bétail et des oiseaux volants [9]. „ Ces immolations seront précédées ou accompagnées des libations ordinaires de jus de Haoma et de la récitation des prières rituelles [10], le faisceau de baguettes (*baresman*) à la main [11]. Mais avant de pouvoir s'approcher de l'autel, le fidèle devra se purifier par des ablutions et des flagel-

---

VI, 2, 7; VII, 5, 15), il est dit *yazata invoqué par son nom*, ce qui est en contradiction avec le Mihir-Yasht (X, 54 et 74). Windischmann (*Mithra*, p. 38) note à propos de ces derniers passages: *Die Klage Mithra's dass er nicht mit namengenannten Opfer verehrt werde, wie die anderen Yazata's, deutet wohl auf eine Zeit hin, wo der Mithracultus noch nicht allgemein und den übrigen Culten ebenbürtig war.*

1) Dans l'Inde, Mitra est le premier des Adityas.

2) Yasht, X, 70, 117; Yasht, XIV, 47. Mithra est resté uni à Verethraghna-Hercule en Occident, cf. *supra*, p. 143. — Sur son union avec Râma-Hvâstra, cf. *infra*, p. 228, n. 10.

3) Yasht, X, 52, 100; XI, 16; XVII, 16; Yasna, XVII, 5 (28); Vispered, XI, 6 (18); Vendidad, XIX, 15 (53), etc.

4) Yasht, X, 41, 79, 100; XI, 16; XIII, 47, 48; XVII, 16; Yasna, XVII, 5 (29); Vispered, VII, 2 (13).

5) Arshtât: Yasht, X, 139; XIII, 18; cf. Darmesteter, t. II, p. 154.

6) Ashi: Yasht, X, 66, 68; XVII, 16. Notez surtout le verset XVII, 16, qui semble conserver le souvenir d'une ancienne théogonie: « Ton père (sc. d'Ashi-Vañuhi) est Ahura-Mazda, le plus grand des dieux, le meilleur des dieux (cf. *Iupiter optimus maximus*), ta mère est Speñta-Armaiti (= la Terre); sont tes frères le bon, le pieux Sraosha et le grand, le fort Rashnu et Mithra, maître des vastes campagnes, qui a dix mille espions, qui a mille oreilles; ta sœur est la Religion mazdéenne „.

7) Pareñdî: Yasht, X, 66; Vispered, VII, 2 (13).

8) Les détails de cette croyance sont exposés ci-dessus, p. 37.

9) Yasht, X, 119. — Les sacrifices de quadrupèdes et de volatiles se retrouvent en Occident; cf. ci-dessus, p. 68 s. et ci-dessous, ch. v.

10) Yasht, X, 120, 122; cf. 88 et Mihir-Nyayish, 15.

11) Yasht, X, 88, 137.

lations répétées [1]. Ces prescriptions rigoureuses rappellent le baptême et les épreuves corporelles imposées aux mystes romains avant l'initiation.

On avait donc fait entrer Mithra dans le système théologique du zoroastrisme, on lui avait assigné une place convenable dans la hiérarchie divine, on l'avait uni à des compagnons d'une parfaite orthodoxie, on lui rendait un culte analogue à celui des autres génies. Mais sa forte personnalité ne s'était pliée qu'avec peine aux règles étroites qui lui avaient été imposées, et l'on trouve dans le texte sacré des traces d'une conception plus ancienne, suivant laquelle il occupait dans le panthéon iranien une situation beaucoup plus élevée. Plusieurs fois il est joint à Ahura dans une même invocation : les deux dieux forment couple, car la lumière céleste et le ciel lumineux sont inséparables dans la nature [2]. Ailleurs, s'il est dit qu'Ahura a créé Mithra comme toutes choses, il l'a fait aussi grand que lui-même [3]. Mithra est bien un *yazata*, mais c'est le plus fort, le plus glorieux des *yazatas* [4]. " Ahura-Mazda l'a établi pour garder tout le monde mobile et veiller sur lui [5]. „ C'est par l'intermédiaire de ce guerrier toujours victorieux que l'Être suprême détruit les démons, et fait trembler l'Esprit du mal, Ahriman, lui-même [6].

Rapprochons ces textes du passage célèbre où Plutarque nous expose la doctrine dualiste des Perses : Oromasdès siège dans la clarté éternelle " autant au-dessus du soleil que le soleil est distant de la terre [7], „ Ahriman règne dans la nuit du monde inférieur, et Mithra occupe entre eux une position intermédiaire [8]. Le début du Boundahish [9] enseigne une théorie toute semblable, seulement au lieu de Mithra, c'est l'Air (Vayu) qui est placé entre Ormuzd et Ahriman. La contradiction n'existe que dans les termes, car, suivant les idées iraniennes, l'air est indissolublement uni à la lumière qu'il est censé supporter [10]. Ainsi, un

---

1) Yasht, X, 122. " Ils se laveront le corps trois jours et trois nuits, ils subiront trente coups pour [se préparer au] sacrifice et à la prière à Mithra... [Puis?] ils se laveront le corps deux jours et deux nuits pour le sacrifice et la prière à Mithra, maître des vastes campagnes. „

2) Yasna, I, 11 (34); Yasht, X, 113 et 145; Nyayish, I, 7; II, 12. Cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 65 ss.

3) Yasht, X, début; cf. Darmesteter, *op. cit.*, p. 72.

4) Yasht, X, 98; cf. XIX, 35; Khorshed-Nyayish, 7; cf. *infra*, p. 229 n. 5.

5) Yasht, X, 103; cf. 89 ss., 123 s.

6) Yasht, X, 123-134; cf. 97.

7) Cf. t. II, p. 33 s. et spécialement p. 33, l. 5 et p. 34, l. 12.

8) *Ibid.*, p. 33, l. 6. Sur le Mithra μεσίτης en Occident, cf. *infra*, c. IV.

9) Boundahish, I, 2-4, p. 4, West.

10) Râma-Hvâstra qui est un doublet de Vayu, l'Air (cf. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. II, p. 578 s.), est très souvent uni à Mithra dans l'Avesta; cf. Yasna, I, 3 (9); II, 3 (15); III, 5 (23); IV, 8 (15); VI, 2 (6); VII, 5 (15); XXII, 23 (24), etc.; Vispered, I, 7 (24); II, 9 (26); Yasht, X, 146; Mihir-Nyahish, 10; Havân-Gâh 7; Siroza au 16e jour. — Windischmann (*Mithra*, p. 56), avait déjà pénétré le sens de cette alliance : Râma, identique à Vayu, *ist der unzertrennliche Genosse Mithra's indem das Licht zum nächstem Substrat die Luft hat* etc.; cf. de Harlez, *l'Avesta*, p. XCIX. — Cette interprétation est confirmée par le témoignage d'Hippolyte, *Philosophoumena*, IV, 5 (p. 114, Cruice) : Οἱ δ' ἐνδοτέρω τῆς ἀληθείας νομίσαντες γεγονέναι Πέρσαι ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι

dieu suprême, trônant au dessus des astres dans l'empyrée, où subsiste une sérénité perpétuelle; au-dessous de lui, un dieu actif, son émissaire, chef des armées célestes dans leur lutte constante contre l'Esprit des ténèbres, lequel du fond des enfers envoie ses *dévas* à la surface de la terre, voilà la conception religieuse, beaucoup plus simple que celle du zoroastrisme, qui semble avoir été généralement admise parmi les sujets des Achéménides.

Le rôle éminent que la religion des anciens Perses accordait à Mithra est attesté par une foule de preuves. Seul avec la déesse Anâhita, il est invoqué dans les inscriptions des Artaxerxès à côté d'Ahura-Mazda [1]. Les Grands Rois avaient certainement pour lui une dévotion toute spéciale, et le regardaient comme leur protecteur particulier. C'est lui qu'ils prennent à témoin de la vérité de leurs paroles [2], c'est lui qu'ils invoquent au moment d'engager une bataille [3]. On le considérait sans doute comme celui qui apportait aux monarques la victoire [4]; il faisait descendre sur eux, pensait-on, cette clarté mystérieuse qui, selon la croyance mazdéenne, est pour les princes dont elle consacre l'autorité, une garantie de succès perpétuels [5].

La noblesse suivait l'exemple du souverain. Le grand nombre de noms théophores, composés avec celui de Mithra, qui depuis la plus haute antiquité [6] furent

---

φωτεινὸν φῶς ἐν ἀέρι συνεχόμενον. Philostrate, *Vit. Apollon.*, VI, 11, § 18, dit de même que suivant les Indiens, l'air est le véhicule du soleil (Ἡλίου ἀὴρ ὄχημα). Un extrait du Grand Boundahish cité par Darmesteter (*Zend-Avesta*, t. II, p. 310) montre combien toutes ces conceptions de l'Air [= Vayu ou Râma-Hvâstra] de la Lumière [= Mithra] et du Ciel [= Ahura Mazda] étaient intimement apparentées dans les spéculations mazdéennes.

1) Cf. t. II, p. 87 sqq. et *supra*, ch. I, p. 5.

2) Serment d'Artaxerxès : Plutarque, t. II, p. 35, fr. *c*; cf. les paroles de Darius, *ibid.*, fr. *b*. — Serment de Cyrus le Jeune : Xénophon, t. II, p. 51, fr. *a*. — Serment attribué à Cyrus l'ancien : *Ibid.*, fr. *b*. — Même serment sous les Sassanides : Moïse de Khoren, t. II, p. 6; cf. Élisée Vatabed, t. II, p. 5, fr. *c*.

3) Quinte Curce, t. II, p. 10.

4) C'est pour ce motif que sur les monnaies indo-scythes Mithra tient en main une couronne, cf. t. II, p. 186, mon. 1 *d*. — D'après Hérodote (VI, 97, cf. VI, 118), pendant les guerres médiques Datis offrit à Apollon sur l'autel de Délos un somptueux sacrifice. Il avait probablement reconnu dans Apollon l'équivalent de Mithra, comme l'a supposé Duncker, *Gesch. Alt.*, VII[5], p. 116.

5) Le Hvarenô, " que traduit bien le mot gloire „ pris dans sa double acception de " célébrité „ et d'"auréole „. — Spiegel (*Eran. Alterthumsk.*, II, p. 22) remarque que l'épithète de " hvarenañhaçtema = le plus glorieux „ n'appartient qu'à Ahura-Mazda et à Mithra. Sur Mithra dispensateur du Hvarenô, cf. Yasht, X, 4, 16 (" lui qui par tous les Kashvares va donnant la Gloire...va donnant la souveraineté et qui accroit la victoire „), l'Ahê-raya (verset 4) qui se répète à la fin de chaque paragraphe et 67, 105; Yasht, XIX, 35 et Khorshed-Nyayish, 7. — Ailleurs Mithra porte un titre correspondant à celui de " roi „ ou " roi des rois „, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, note au Yasna, I, 11 (t. I, p. 14, n. 43). Comparez aussi Plutarque fr. *b* (t. II, p. 35) : Εἰπέ μοι (sc. Δαρείῳ) σεβόμενος Μίθρου φῶς μέγα. L'idée d'une relation mystique existant entre les rois de Perse et Mithra apparaît encore dans le roman d'Alexandre, où Darius est dit σύνθρονος θεῷ Μίθρᾳ, *consessor dei Mithrae*, (t. II, p. 37 ss.). De même que (fr. *c*, *d*.) Darius est identifié dans cette histoire à Mithra, de même le roi mazdéen Tiridate d'Arménie, suivant Dion Cassius (t. II, p. 12), veut adorer Néron ὡς καὶ τὸν Μίθραν. Nous reviendrons sur l'histoire de ces idées dans le chapitre III.

6) Cf. la liste de ces noms théophores, t. II, p. 76; suppl. p. 464, et *supra*, p. 224, n. 4.

portés par ses membres, prouvent que la vénération pour ce dieu était générale parmi elle.

Mithra avait une large place dans le culte officiel. Dans le calendrier, le septième mois lui était consacré et sans doute aussi le seizième jour de chaque mois [1]. Lors de sa fête, s'il faut en croire Ctésias, le roi avait le privilège de faire en son honneur de copieuses libations et d'exécuter les danses sacrées [2]. Certainement cette fête était l'occasion d'un sacrifice solennel et de pompeuses cérémonies [3]. Les *Mithrakana* étaient fameux dans toute l'Asie antérieure [4], et devenus *Mihragân*, ils devaient continuer jusqu'aux temps modernes à être célébrés par la Perse musulmane au commencement de l'hiver [5]. La gloire de Mithra s'étendait jusqu'aux bords de la mer Égée : c'est le seul dieu iranien dont le nom ait été populaire dans la Grèce ancienne, et ce fait prouverait à lui seul combien il était vénéré parmi les peuples du grand empire voisin [6].

La religion pratiquée par le monarque et toute l'aristocratie qui l'aidait à gouverner son vaste territoire, ne pouvait rester confinée dans quelques provinces de ses états. Nous savons qu'Artaxerxès Ochus avait fait élever des statues à la déesse Anâhita dans ses diverses capitales, aussi bien à Babylone, à Damas et à Sardes qu'à Suse, à Ecbatane et à Persépolis [7]. Babylone surtout, qui était la résidence d'hiver des souverains, était peuplée d'un nombreux clergé officiel de " mages ", qui avaient la préséance sur les prêtres indigènes [8]. Les prérogatives que le protocole leur garantissait, ne devaient pas les soustraire à

1) Sur le mois de Mithra, cf. t. II, p. 6.— Le seizième jour est consacré à Mithra dans le calendrier avestique (cf. Darmesteter, *Avesta*, t. I, p. 34 ss., t. II, p. 301, 327) sans doute parce que le milieu du mois doit appartenir au dieu μεσίτης ; cf. ci-dessous ch. IV.

2) C'est sans doute ainsi qu'il faut entendre le texte reproduit t. II, p. 10. Le sens littéral est en contradiction avec ce que nous savons des mœurs perses [Hérod. I, 133 : Μεθυσκόμενοι εἰώθασι βουλεύεσθαι, etc.]

3) Cf. Ctésias, *l. c.* : Ἡμέρα ἐν ᾗ θύουσι τῷ Μίθρᾳ, et Strabon, t. II, p. 49, extrait *a*.

4) Ils sont mentionnés dans une inscription de Phrygie (inscr. 4) et dans le Talmud (t. II, p. 457). En Arménie un mois s'appelait *Mehekan;* cf. t. II, p. 6 et Hübschmann, *Armenische Etymologie*, p. 194.

5) Des détails nombreux sur le Mihragân et sa signification sont donnés par Albîrûnî, *Chronology of ancient nations*, trad. Sachau, 1879, p. 207 s. et par d'autres auteurs orientaux ; cf. Hyde, *Relig. vet. Pers.*, p. 245 ; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 443. Il ressort de ces passages que la fête a toujours été spécialement célébrée par les rois de toutes les dynasties perses. Sa date à l'époque des Achéménides ne nous a pas été transmise. Suivant le calendrier avestique elle tombait le jour de Mihr du mois Mihr (= 2 octobre), et l'on considérait ce jour comme le commencement du grand hiver (Darmesteter, II, p. 443). Il est possible que, par suite de cette idée, elle ait été transportée à Rome le 25 décembre, jour du *Natalis Invicti* (cf. ch. V). C'était peut-être sa date primitive, cf. Fréret, *Fêtes religieuses de l'année persane*, 1743, p. 270. — Anquetil (*Zend-Avesta*, t. II, p. 577), rapporte une coutume parsie intéressante : à la fête d'Espendarmad (= Speñta-Armaiti) on expose au feu la corne d'un animal tué le jour de Mithra du mois de Mithra.

6) Hérod., t. II, p. 16; Xénophon, t. II, p. 51; Ctésias, t. II, p. 10. Il est à remarquer que Xénophon, de même que les sources des vies de Plutarque, traduisent par des appellations grecques, les noms des dieux perses (Ἑστία = Atar, le feu, etc.). Mithra est le seul auquel on ne substitue pas un équivalent.

7) Bérose, texte cité *supra*, p. 8, n. 4.

8) Cf. *supra*, p. 8, n. 5.

l'influence de la puissante caste sacerdotale qui se maintenait à côté d'eux. La théologie savante et raffinée des Chaldéens s'imposa au mazdéisme primitif, qui était un ensemble de traditions plutôt qu'un corps de doctrines bien définies. Les légendes des deux religions furent rapprochées, leurs divinités identifiées, et l'astrolâtrie sémitique, fruit monstrueux de longues observations scientifiques, vint se superposer aux mythes naturalistes des iraniens [1]. Ahura-Mazda fut confondu avec Bel, qui règne sur le ciel [2], Anâhita fut assimilée à Ishtar, qui préside à la planète Vénus [3], et Mithra devint le Soleil, Shamash. Celui-ci est en Babylonie, comme Mithra en Perse, le dieu de la justice, comme lui il apparaît à l'Orient, sur le sommet des montagnes, et accomplit sa course quotidienne sur un char resplendissant [4], comme lui enfin, il donne la victoire aux guerriers et est le protecteur des rois [5]. La transformation que les théories sémitiques firent subir aux croyances perses fut si profonde, que bien des siècles plus tard, à Rome, on plaçait parfois sur les bords de l'Euphrate, la véritable patrie de Mithra [6]. Selon Ptolémée, ce puissant dieu solaire était vénéré dans toutes les contrées qui s'étendent depuis l'Inde jusqu'à l'Assyrie [7].

Babylone ne fut dans la propagation du mazdéisme qu'une étape. Très anciennement les mages parvinrent à travers la Mésopotamie [8] jusqu'au cœur de l'Asie-Mineure [9]. Déja sous les premiers Achéménides, semble-t-il, ils s'établirent en foule en Arménie, où la religion indigène s'effaça peu à peu devant celle qu'ils introduisirent [10], et en Cappadoce, où leurs pyrées brûlaient encore en grand nombre du temps de Strabon [11]. Ils essaimèrent à une époque fort

1) Cf. *supra*, p. 8, n. 2; p. 14, n. 5; p. 39; p. 72 etc.

2) Cf. *supra*, p. 8, n. 3; p. 87.

3) Cf. *supra*, p. 35, n. 47. Les prostitutions sacrées qui étaient pratiquées dans les sanctuaires d'Anâhita en Asie Mineure, proviennent du culte d'Ishtar.

4) Cf. Maspero, *Hist. anc. Orient.*, t. I, p. 655 ss.; Tiele, *Geschied. van den Godsdienst in de Oudheid*, 1893, I, p. 156.

5) Cf. Knudtzon, *Gebete an den Sonnengott*, 1893, p. 79 et *passim;* Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, 1898, p. 208. De plus, le Soleil est, comme Mithra, le médiateur; cf. *infra*, ch. IV. — Sur les rapports du Soleil avec le pouvoir royal, cf. *infra*, ch. III. — La preuve que longtemps avant son introduction dans l'empire romain, Mithra fut identifié à cet astre est fournie par les monnaies indo-scythes de Bactriane, où il apparaît nimbé et radié et fait pendant à *Mao*, la lune : mais cette assimilation resta toujours incomplète (cf. *supra*, p. 200, n. 3).

6) Cf. *supra*, 1[re] part., ch. I, p. 9.

7) Ptolem. *Tetrab.*, II, 2 (publié en appendice); cf. Proclus, fr. *b* (t. II, p. 43).

8) Peut-être le mazdéisme était-il notamment pratiqué à Édesse. La démonstration que j'ai tentée (cf. *supra*, p. 207, n. 3), n'arrive pas à la certitude; mais voyez plus haut (ch. II, p. 15) ce qui est dit de l'Hymne syriaque de l'âme. — Sur l'action du mazdéisme à la cour des rois d'Adiabène, cf. von Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. III, p. 186, n. 1. — Théodore bar Khouni [*supra*, p. 134, au n° 33] raconte même (p. 161) que Zoroastre et ses mages auraient pratiqué leur culte dans " un endroit désert de la forêt de Maboug (Hiérapolis) ".

9) Cf. *supra*, 9 ss.

10) Cf. *supra*, p. 16.

11) Cf. *supra* p. 9 n. 6.

reculée jusque dans le Pont, en Galatie et en Phrygie [1]. En Lydie même, sous les Antonins, leurs descendants chantaient encore des hymnes barbares dans un sanctuaire dont la fondation était attribuée à Cyrus [2]. Ces communautés devaient, au moins en Cappadoce, survivre au triomphe du christianisme et se perpétuer jusqu'au v[e] siècle de notre ère, se transmettant fidèlement de génération en génération leurs mœurs, leurs usages et leur culte [3].

Il semble que la chute de l'empire de Darius aurait dû être funeste à ces colonies disséminées au loin et séparées désormais de la mère patrie. En réalité ce fut plutôt le contraire qui arriva, et les mages trouvèrent chez les diadoques une protection au moins aussi attentive que celle que leur avaient accordée le Grand Roi et ses satrapes. Après le démembrement de l'empire d'Alexandre, on vit s'établir dans le Pont, en Cappadoce, en Arménie, en Commagène, des dynasties que des généalogies complaisantes prétendaient rattacher aux Achéménides [4]. Que ces maisons fussent ou non de race iranienne, leur origine supposée leur faisait un devoir d'adorer les dieux de leurs ancêtres fictifs. Par opposition aux rois grecs de Pergame ou d'Antioche, ils représentaient les anciennes traditions en religion comme en politique. Ces princes et les magnats de leur entourage [5] mettaient une sorte d'orgueil nobiliaire à imiter en tout les anciens maîtres de l'Asie. Sans témoigner aucune hostilité aux autres cultes pratiqués dans le pays, ils réservaient cependant des faveurs spéciales aux temples des divinités mazdéennes. Oromasdès (Ahura Mazda), Omanos (Vohumano), Artagnès (Verethraghna), Anaïtis (Anâhita), d'autres encore recevaient leurs hommages [6]. Mithra surtout était l'objet de leur prédilection; les monarques avaient pour lui une dévotion en quelque sorte personnelle, que révèle le nom de Mithradate fréquent dans toutes ces familles [7]. Évidemment Mithra était

---

1) Pour le Pont, cf. *supra*, p. 9, n. 7; pour la Phrygie et la Galatie, p. 10, n. 1. Une inscription d'Amorion en Phrygie (Inscr. n° 4) mentionne les Μιθράκανα et le scholiaste de Stace, dont l'autorité est à la vérité fort mince, affirme que le culte de Mithra a passé des Perses aux Phrygiens et des Phrygiens aux Romains (t. II, p. 47, fr. *b*, l. 5). Le séjour du dieu dans ce pays est prouvé par sa confusion avec Attis (cf. *infra*, p. 235, n. 5). Cf. aussi les Inscriptions 550, 551. J'ai été trop sceptique dans ma note sur le θεὸς δικαιός [548]. — Un fait signalé par Hérodien a pu sous l'empire favoriser le développement des colonies des mages en Phrygie. Suivant cet historien, Alexandre Sévère aurait établi des Perses dans ce pays (V, 4, 6, p. 157, Mendelsohn).

2) Pausan., V, 27, 3, cf. *supra*, p. 10, n. 6. — Un roi de Perse avait établi au milieu de la plaine de l'Hermus une colonie d'Hyrcaniens, et la région prit le nom de " plaine Hyrcanienne ". On l'appelle aussi Κύρου πέδιον; cf. Ramsay, *Geogr. of Asia Minor*, p. 124; Schürer, *Gesch. des Jüdischen Volkes*, III[3], p. 10, n. 27. Ce fait peut n'avoir pas été étranger à la diffusion du mazdéisme dans ce pays. Sur le culte des Hyrcaniens, cf. *supra*, p. 56, n. 1.

3) Cf. *supra*, p. 10, n. 3, 4.

4) Cf. *supra*, p. 11, n. 2.

5) Noblesse perse en Cappadoce et en Arménie, cf. *supra*, p. 11, n. 1.

6) Cf. la liste de ces dieux, *supra*, p. 130 s., 132.

7) Cf. la liste des noms théophores, t. II, p. 78 sqq.

resté pour eux, comme il l'était pour les Artaxerxes et les Darius, le dieu qui donne au souverain la victoire, manifestation et garantie de l'autorité légitime[1].

Ce respect pour les pratiques perses, héritées d'aïeux légendaires, cette idée que la piété est la sauvegarde du trône et la condition de tous les succès, s'affirment explicitement dans la pompeuse inscription gravée sur le tombeau monumental qu'Antiochus Ier Épiphane de Commagène (69-34 av. J.-C.) se fit construire sur un éperon du Taurus, d'où la vue s'étend au loin dans la vallée de l'Euphrate[2]. Seulement, descendant par sa mère des Séleucides de Syrie, se disant issu par son père de Darius, fils d'Hystaspe, le roi de Commagène mêle les souvenirs de sa double origine, et il combine les dieux et les rites perses et helléniques, de même que dans sa maison le nom d'Antiochus alterne avec celui de Mithridate[3].

Pareillement, dans les contrées voisines, les princes et les prêtres iraniens subirent à des degrés divers l'ascendant de la civilisation grecque. Sous les Achéménides, chacun des peuples cantonnés entre le Pont Euxin et le Taurus avait pu conserver, grâce à la tolérance du pouvoir central, ses cultes locaux comme sa langue et ses coutumes particulières. Mais dans la grande confusion suscitée par l'effondrement de l'empire perse, toutes les barrières politiques et religieuses étaient tombées; des races hétérogènes étaient entrées brusquement en contact, et par suite, l'Asie antérieure traversa alors une phase de syncrétisme analogue à celle que nous pouvons mieux observer sous l'empire romain. Le rapprochement de toutes les théologies de l'Orient et de toutes les philosophies de la Grèce produisit les combinaisons les plus inattendues[4], et la concurrence entre ces croyances diverses devint extrêmement vive. Parmi les mages, disséminés depuis l'Arménie jusqu'en Phrygie et en Lydie, beaucoup sans doute se départirent alors de la réserve qu'ils s'étaient imposée jusque-là, pour se livrer à une propagande active, et, comme les Juifs à la même époque, ils réussirent à grouper autour d'eux une quantité de prosélytes[5]. Plus tard, persécutés par les

1) En Perse Mithra " possède le Hvarenô " comme nous l'avons vu plus haut (p. 229, n. 5), et les rois jurent par son nom. Le serment des rois de Pont se faisait par Mèn Φαρνάκου (Strabon, *infra*, p. 235, n. 4). Φαρνάκου suivant une étymologie ingénieuse de M. Darmesteter (*Zend-Avesta*, t. II, p. 409, n. 13) veut dire " qui a le Hvarenô " et Mèn est l'équivalent de Mithra, avec lequel il est confondu dans le Pont (*infra*, p. 235, n. 4). — L'inscription grecque d'Antiochus de Commagène parle en termes plus généraux (II *a*, l. 65; cf. notre t. II, p. 90, l. 7) de la φροντὶς ἀθάνατος, ἣ πολλάκις ἐμοὶ παραστάτις ἐπιφανὴς εἰς βοηθείαν ἀγώνων βασιλικῶν εὐμενὴς ἑωρᾶτο.

2) Cf. t. II, p. 89, no 1 et spécialement p. 90, II *b*, d'où il ressort que le rituel était perse, cf. *infra*, p. 237 ss.

3) Sur la dynastie de Commagène, cf. t. II, p. 79.

4) Ainsi la religion de la Bactriane était un mélange de mazdéisme, d'hellénisme et de bouddhisme.

5) L'ancien mazdéisme ne paraît pas avoir cherché à provoquer des conversions; il était le culte d'une race, et par là même tolérant; le mithriacisme au contraire aspire à devenir une religion universelle. De même, le mazdéisme sassanide veut dominer seul et il devient persécuteur. — Cf. *infra*, p. 239, n. 5 ss.

empereurs chrétiens, ils devaient, ainsi que les docteurs du Talmud, revenir à leur exclusivisme passé et s'enfermer dans un rigorisme de plus en plus inaccessible[1].

C'est certainement pendant la période de fermentation morale et religieuse provoquée par la conquête macédonienne, que le mithriacisme reçut sa forme à peu près définitive. Au moment où il se répandit dans l'empire romain, il était déjà fortement constitué. Son système dogmatique aussi bien que ses traditions liturgiques doivent avoir été fixées dès l'origine de sa diffusion[2]. Nous ne pouvons malheureusement déterminer avec précision ni dans quelle contrée ni à quel moment le mazdéisme prit les caractères qui le distinguent en Italie. L'ignorance où nous sommes des mouvements religieux qui agitèrent l'Orient à l'époque alexandrine, l'absence presque complète de témoignages directs sur l'histoire des sectes iraniennes pendant les trois premiers siècles avant notre ère[3], sont l'obstacle principal qui s'oppose à une connaissance sûre du développement du parsisme. Du moins pouvons-nous réussir à dégager les facteurs principaux qui ont concouru à transformer le culte des mages d'Asie Mineure, et essayer de montrer comment, dans les différentes régions, des influences variables ont diversement altéré sa nature propre.

En Arménie, le mazdéisme s'était combiné avec les croyances nationales du pays et avec un élément sémitique importé de Syrie[4]. Mithra était resté une des divinités principales de la théologie syncrétique qui s'était élaborée sous cette triple influence. Comme en Occident, les uns voyaient en lui le génie du feu[5], d'autres le considéraient comme identique au Soleil[6], et des légendes étranges s'étaient attachées à son nom. On racontait qu'il était né du commerce incestueux d'Ahura-Mazda avec sa propre mère[7], ou bien qu'une simple mortelle

1) Voyez le texte de S. Basile cité, *supra*, p. 10, n. 3.

2) Cf. *supra*, p. 7; p. 74, n. 1, et *infra*, ch. IV, au début.

3) Même pour le culte de Mithra dans l'Iran à l'époque Parthe, nous sommes très mal informés. Les monnaies sont seules à nous apprendre qu'il se perpétua en Bactriane (mon. 1, t. II, p. 85) et qu'il resta vivace dans la Perse propre. Le dieu figure sur les pièces frappées à Persépolis sous Phraartès IV (36 av. J.-C. 4 ap. J.-C.), sous Vomithra son frère et sous Phraartes son fils; cf. Mordtmann, *Persepol. Münzen* (*Zeitschr. für Numism.*, t. VII), Berlin, 1880, p. 41 sqq.

4) Cf. Gelzer, *op. cit.* [*supra*, p. 133], spécialement p. 118.

5) Cf. *supra*, p, 104, n. 5; p. 146, n. 6; p. 160, n. 10. C'est là, semble-t-il, l'ancienne conception arménienne. L'autre est postérieure et ne date peut-être que de l'époque sassanide. — Le culte du feu-sœur et de la source-frère, dont nous avons parlé plus haut (p. 56, n. 2), est purement mazdéen : cf. Boundahish, XVI, 6, et le passage du Dînkart traduit par West, *Pahl. Texts*, t. II, p. 410.

6) Élisée Vartabed, fr. *c*, *d* (t. II, p. 5).

7) Cf. Eznig, fr. *a* (t. II, p. 3), Élisée Vartabed, fr, *a* (t. II, p. 5). Leur source commune est probablement Théodore de Mopsueste (*supra*, p. 17 ss.), de sorte que ces textes arméniens, d'ailleurs sujets à caution, ne s'appliquent peut-être pas en réalité à l'Arménie. — Pareillement la Lune serait née du commerce d'Ahura-Mazda avec sa sœur. Ces légendes tendent à donner un modèle divin aux mariages incestueux souvent reprochés aux mazdéens et déjà signalés par Xanthus (fr. 28 = F.H.G., I, 43); cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 126 ss.; West, *Pahlavi Texts*, II, p. 410 s.; Rapp, *Z.D.M.G.*, XX, p. 112; cf. le texte de Bardesane cité ci-dessus, p. 10, n. 1.

l'avait mis au monde [1]. Nous nous dispenserons d'insister sur ces mythes singuliers et d'autres analogues [2]. Leur caractère est radicalement différent des dogmes acceptés par les fidèles occidentaux du dieu perse [3]. Le mélange spécial de doctrines disparates qui constitue la religion des Arméniens, ne semble avoir eu d'autre rapport avec le mithriacisme qu'une communauté partielle d'origine.

Dans le reste de l'Asie Mineure, l'altération du mazdéisme fut loin d'être aussi profonde qu'en Arménie. L'opposition entre les cultes indigènes et celui dont les adeptes se plaisaient à rappeler l'origine iranienne, ne cessa jamais d'être sentie. La pure doctrine dont les adorateurs du feu étaient les dépositaires, pouvait difficilement se concilier avec les orgies célébrées en l'honneur de l'amant de Cybèle. Toutefois pendant les longs siècles que les mages émigrés vécurent en paix au milieu des tribus autochtones, certains rapprochements entre les conceptions religieuses des deux races durent fatalement se produire. Dans le Pont, on figure Mithra à cheval comme Mèn [4], le dieu lunaire honoré dans toute la péninsule. Ailleurs on le revêt des anaxyrides largement échancrées qui rappellent la mutilation d'Attis [5]. En Lydie le couple Mithra-Anâhita est devenu Sabazius-Anaïtis [6]. D'autres divinités locales ont pu se prêter à une identification avec le puissant *yazata* [7]. Il semble que les prêtres de ces pays incultes se soient efforcés de faire de leurs dieux populaires les équivalents de

---

1) Élisée, fr. *b* (t. II, p. 5). — Ce mythe semble provenir d'une confusion avec Saoshyañt, cf. *supra*, p. 161, et p. 188, n. 6.

2) Cf. Pseudo-Plutarque, t. II, p. 36 et la note.

3) Cf. *supra*, p. 160. — Sur la survivance de pratiques païennes (mithriaques?) dans l'église arménienne, cf. *infra*, ch. vi. Les traditions populaires rapportent encore que Meher, le plus fort des héros, habite une grotte près de Van, et y fait tourner la roue de la Fortune; cf. Abeghian, *Der Armenische Volksglaube,* 1899, p. 52 et 62.

4) Mon. 3*bis*. – Ces monnaies sont d'une époque tardive, mais l'assimilation de Mèn et de Mithra dans le Pont est certainement beaucoup plus ancienne, cf. *supra*, p. 213. Les rois de Perse juraient par Mithra, les rois de Pont ont remplacé dans leur serment ce dieu par le Mèn Pharnakou (Strabon, XII, 3, 31, cf. Drexler dans Roscher, *Lexikon*, col. 2751). — En Lydie, Anaïtis est associée à Mèn Tiamou (S. Reinach, *Chron. d'Orient*, I, p. 157, 215) comme elle l'est à Mithra en Perse. — M. Heule, *Men und Mithrakult in Phrygien* (*Theologische Quartalschrift,* XVII), Tubingue, 1888, va cependant trop loin lorsqu'il soutient l'identité primitive de Mithra et de Mèn.

5) Mon. 5, 5*bis* et la note. — Sur l'assimilation de Cautopatès et d'Attis; cf. *supra*, p. 212. — Sur le vêtement phrygien donné à Mithra, cf. *supra*, p. 180 s.

6) Salomon Reinach, *Chron. d'Orient*, I, 1891, p. 157 (Koula) : Ἔκοψα δένδρα θεῶν Διὸς Σαβαζίου καὶ Ἀρτέμιδος Ἀναεῖτις. C'est la seule preuve qu'on ait d'une identification de Mithra et de Sabazius. L'inscription *Nama Sebesio* (nº 62) n'a probablement rien à faire avec le dieu asiatique; cf. *infra*, ch. v. — Sur les peintures des catacombes de Prétextat, qui attesteraient la fusion à Rome des cultes de Mithra et de Sabazius, cf. t. II, p. 173, note au nº 173, et p. 413, mon. 291*bis*.

7) Certains indices tendent à établir que les mystères mithriaques s'étaient combinés à Acmonia avec le culte de la cité. On y honorait comme dieu suprême (Zeus) un génie du ciel, Akmon, qui, comme le Jupiter-Caelus (Asman) du mithriacisme (p. 157), est représenté luttant contre les géants (Ramsay, *Cities of Phrygia*, t. II, p. 626 ss.). De plus on a trouvé à Acmonia une dédicace à Zeus Ἡλιόδρομος, et cette épithète est le nom d'un grade mithriaque (t. II, p. 18, n. 1).

ceux que vénéraient les princes et la noblesse; mais nous connaissons trop mal les religions de ces contrées pour déterminer ce qu'elles ont donné au parsisme et ce qu'elles en ont reçu, et nous constatons une influence réciproque sans pouvoir en mesurer l'étendue. Cette influence paraît cependant avoir été assez superficielle et n'avoir fait que préparer l'union intime qui devait se conclure en Occident entre les mystères de Mithra et ceux de la Grande-Mère.

Lorsqu'à la suite de l'expédition d'Alexandre, la civilisation grecque se répandit dans toute l'Asie antérieure, elle s'imposa au mazdéisme jusqu'au fond de la Bactriane. Cependant l'*iranisme* — si l'on peut se servir de ce terme — n'abdiqua jamais en face de l'hellénisme. L'Iran propre recouvra bientôt son autonomie morale comme son indépendance politique, et, en général, la force de résistance des traditions perses à une assimilation, ailleurs facilement opérée, est l'un des traits saillants de l'histoire des relations de la Grèce avec l'Orient. Toutefois les mages d'Asie Mineure, plus rapprochés des grands foyers de la culture occidentale, furent aussi plus vivement éclairés par leur rayonnement. Sans se laisser absorber par la religion des conquérants étrangers, leurs cultes se combinèrent avec elle. Pour harmoniser les croyances barbares avec les idées helléniques on eut recours au vieux procédé de l'identification [1]. On s'attacha à démontrer que le ciel mazdéen était peuplé des mêmes habitants que l'Olympe : Ahura-Mazda fut confondu, comme Être suprême, avec Zeus; Verethraghna, le héros victorieux, avec Héraklès; Anâhita, à qui le taureau était consacré, devint l'Artémis Tauropole, et on alla même jusqu'à localiser dans ses temples la fable d'Oreste [2]. Mithra, déjà considéré à Babylone comme l'égal de Shamash, fut naturellement associé à Hélios; mais il ne lui fut point subordonné, et son nom perse ne fut jamais remplacé dans la liturgie par une traduction [3], comme celui des autres divinités vénérées dans les mystères.

La synonymie qu'on prétendait établir entre des appellations en réalité sans rapport, ne resta pas un simple jeu de mythologues. Elle eut cette grave conséquence que les vagues personnifications conçues par l'imagination orientale empruntèrent les formes précises dont les artistes grecs avaient revêtu les dieux olympiens. Peut-être auparavant n'avaient-elles jamais été figurées sous une apparence humaine [4], ou, s'il en existait des images, imitées des idoles assy-

1) Sur ces assimilations, cf. *supra*, p. 129 ss.

2) Cf. Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. *Anaïtis*, col. 2031.

3) Mithra est avec Ahriman (*Arimanius*) le seul dieu dont dont le nom perse apparaisse dans les inscriptions mithriaques. En Asie Mineure, on trouve plusieurs fois celui d'Anahita ('Αναεῖτις), et en Commagène on rencontre une fois celui de Verethraghna ('Αρτάγνης), mais en Occident on leur a substitué des désignations latines.

4) Sur l'absence primitive d'idoles en Perse et leur introduction dans le mazdéisme sous l'influence des Sémites, voyez Rapp., *Z D.M.G.*, XX, p. 80 s.; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 364; cf. aussi *supra*, p. 10, n. 3.—

riennes, elles étaient bizarres et grossières. En prêtant aux héros mazdéens toute la séduction de l'idéal hellénique, on modifia nécessairement la conception de leur caractère, et en atténuant leur exotisme, on les rendit plus aisément acceptables aux occidentaux. Une des conditions indispensables au succès de la religion étrangère dans le monde romain fut remplie lorsque, vers le IIe siècle avant notre ère, un sculpteur de l'école de Pergame composa le groupe pathétique du Mithra tauroctone [1], auquel une coutume générale réserva désormais la place d'honneur dans l'abside des *spelaea*.

L'art ne s'employa pas seul à adoucir ce que ces rudes mystères pouvaient avoir de choquant pour des esprits formés à l'école de la Grèce. La philosophie chercha à concilier leurs doctrines avec ses propres enseignements, ou plutôt les prêtres asiatiques prétendirent retrouver dans leurs traditions sacrées les théories des sectes philosophiques. Aucune de ces sectes ne se prêta plus facilement que celle du Portique à une alliance avec la dévotion populaire [2], et son influence sur la formation du mithriacisme fut profonde. Un vieux mythe chanté par les mages est rapporté par Dion Chrysostome, parce qu'on y voyait une allégorie de la cosmologie stoïcienne, et bien d'autres idées perses ont été ainsi modifiées par les conceptions panthéistes des disciples de Zénon [3]. Les penseurs s'habituaient de plus en plus à chercher dans les dogmes et les usages rituels des orientaux les reflets obscurcis d'une antique sagesse, et cette tendance était trop conforme aux prétentions et à l'intérêt du clergé mazdéen pour qu'il ne la favorisât pas de tout son pouvoir.

Si la spéculation philosophique, en attribuant aux croyances des mages une portée qu'elles n'avaient point, en transformait le caractère, elle fut cependant au total conservatrice plutôt que novatrice. Par là même qu'elle prêtait à des légendes souvent puériles une signification symbolique, qu'elle proposait de pratiques en apparence absurdes des explications rationnelles, elle tendait à en assurer la perpétuité. Si le fondement théologique de la religion fut sensiblement modifié, son cadre liturgique resta relativement fixe, et l'altération du dogme se concilia avec le respect du rite. Le formalisme superstitieux dont témoignent les prescriptions minutieuses du Vendidad, est certainement bien antérieur à l'époque

---

Les bas-reliefs du Nemroud-Dagh (mon. 2) sont encore à demi orientaux, les sculptures trouvées dans les mithréums sont tout à fait helléniques, sauf la statue du dieu leontocéphale et certains emblèmes; cf. *supra*, p. 218 ss.

1) Voyez *supra*, p. 181 ss.; cf. 207.

2) L'action du stoïcisme sur les idées religieuses de l'Orient a déjà été signalée, cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 48 ss. et surtout 93 ss.; Kroll, *De oraculis chaldaïcis*, p. 68, n. 3. On peut se demander jusqu'à quel point le stoïcisme, dont les fondateurs sont des asiatiques, n'a pas emprunté lui-même aux théologies orientales.

3) Mythe de Dion, cf. t. II, p. 60. – Autre rapprochement dans Nigidius Figulus (*supra*, p. 33, n. 4). — Influence du stoïcisme sur la théorie des quatre éléments (p. 108), de la conflagration finale (p. 33 s. et 169), cf. p. 85, n. 3; p. 93, n. 4, et l'index *s. v.* Stoïciens.

des Sassanides. Les sacrifices qu'offraient au temps de Strabon les mages établis en Cappadoce, rappellent toutes les particularités de la liturgie avestique. C'étaient les mêmes prières psalmodiées devant l'autel du feu en tenant le faisceau sacré *(baresman)*, les mêmes oblations de lait, d'huile et de miel, les mêmes précautions pour que l'haleine de l'officiant ne souillât point la flamme divine [1]. L'inscription d'Antiochus de Commagène révèle, dans le règlement qu'elle édicte, un souci égal de fidélité aux anciens usages iraniens [2]. Le roi se fait gloire d'avoir toujours honoré les dieux de ses ancêtres suivant l'antique tradition des Perses et des Grecs, il veut que les prêtres établis dans le nouveau temple portent les vêtements sacerdotaux des mêmes Perses, et qu'ils officient conformément à la vieille coutume sacrée. Le seizième jour de chaque mois, qui doit être particulièrement fêté, n'est pas seulement celui de la naissance du roi, mais encore celui qui fut de tout temps spécialement consacré à Mithra [3]. Beaucoup plus tard un autre commagénien, Lucien de Samosate, dans un passage où il s'inspire manifestement des pratiques qu'il avait pu observer dans sa patrie, tourne encore en ridicule les purifications répétées, les interminables cantilènes et la longue robe médique des sectateurs de Zoroastre. Ailleurs il leur reproche de ne pas même savoir le grec et de baragouiner un jargon incompréhensible [4].

L'esprit conservateur des mages de Cappadoce, qui les attachait à leurs usages séculaires transmis de génération en génération, ne se démentit pas après le triomphe du christianisme, et St Basile atteste encore sa persistance à la fin du IVe siècle [5]. Même en Italie, les mystères iraniens gardèrent certainement toujours une grande partie des formes rituelles que le mazdéisme avait adoptées en Asie Mineure depuis un temps immémorial [6]. La principale innovation consista à substituer au persan, comme langue liturgique, le grec et plus tard peut-être le latin [7]. Cette réforme suppose l'existence de livres sacrés, et il est probable que dès l'époque alexandrine, on avait consigné par écrit, de peur qu'on n'en

---

1) Strabon, XV, 733 C., cf. *supra*, p. 104, n. 3. — Pour les immolations sanglantes usitées en Cappadoce, cf. p. 6, n. 7. Suivant Strabon, les victimes n'étaient pas égorgées à l'aide d'un couteau mais assommées d'un coup de massue. Ce rite doit remonter à l'époque où le métal n'était point en usage. Comparer la prohibition de se servir d'instruments de fer dans les temples romains (Ruggiero, *Dizionario epigr.*, s. v. *Ferrum*, p. 59) et dans le culte de la *Magna-Mater* (August., *Civ. Dei*, VII, 24).

2) Inscr. 1, t. II, p. 89 ss.; cf Puchstein, *Reise*, p. 340 s.

3) Cf. *supra*, p. 230, n. 1.

4) Lucien, fr. *a, c, d*, t. II, p. 23, l. 1 ss. — Cf. Pseudo-Jean Chrysost., t. II, p. 65, l. 16 : *lavantes se orabant.*

5) Cf. *supra*, p. 10.

6) Nous reviendrons sur ce point au début du ch. v.

7) En Lydie, dans le temple d'Anâhita, suivant Pausanias (V, 27, 5), le prêtre chantait βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησιν. Au dire de Lucien, le clergé mithriaque ne parlait pas encore le grec de son temps (*supra*, n. 5), mais ceci ne peut s'appliquer qu'aux mages d'Asie Mineure. Il est impossible que l'on ait obligé les Grecs et les Latins admis dans le sacerdoce à apprendre le perse. Firmicus Maternus (t. II, p. 14) nous a d'ailleurs conservé un vers grec tiré d'un hymne mithriaque; cf. *infra*, ch. v.

perdît le souvenir, les oraisons et les cantiques qui à l'origine se transmettaient oralement [1]. Mais cette accommodation nécessaire à des circonstances nouvelles, n'empêchera pas le mithriacisme de conserver jusqu'à la fin un cérémonial essentiellement perse [2].

Le nom grec de " mystères „ que les auteurs appliquent à cette religion, ne doit point faire illusion. Ce n'est pas à l'imitation des cultes helléniques que ses adeptes constituèrent leurs sociétés secrètes, dont la doctrine ésotérique n'était révélée qu'à la suite d'initiations graduées. En Perse même, les mages formaient une caste fermée, qui paraît avoir été divisée en plusieurs classes subordonnées [3]. Ceux qui vinrent se fixer au milieu de races étrangères, différentes par la langue et les mœurs, célèrent plus jalousement encore aux profanes leur foi héréditaire. La connaissance de ces arcanes leur donnait à eux-mêmes la conscience de leur supériorité morale, et assurait leur prestige sur les populations ignorantes qui les entouraient. Il est probable que le sacerdoce mazdéen était primitivement en Asie Mineure comme en Perse, l'apanage d'une tribu où il se transmettait de père en fils [4], puis on consentit à communiquer à des étrangers après une cérémonie d'initiation les dogmes cachés [5], et ces prosélytes furent admis peu à peu aux diverses cérémonies du culte [6]. La *diaspora* iranienne, à cet égard comme à beaucoup d'autres, est comparable à celle des Juifs. L'usage distingua bientôt diverses catégories de néophytes, qui finirent par constituer une hiérarchie fixe. Mais la divulgation intégrale des croyances et des pratiques sacrées fut toujours réservée à de rares privilégiés, et cette science mystique semblait d'autant plus précieuse qu'elle était plus occulte [7].

Tous les rites originaux qui caractérisent le culte mithriaque sous les Romains, remontent certainement à ses origines asiatiques : les déguisements en animaux,

1) Sur la question de savoir si les mages d'Asie Mineure ont eu des livres, voir *supra*, p. 4, n. 2 ; cf. aussi t. II, p. 60, n. 1. — L'usage de livres liturgiques en Occident n'est pas douteux, cf. *infra*, ch. v.

2) Cf. *infra*, ch. v au début.

3) Porphyre, fr. *g* (t. II, p. 42).

4) L'expression de Strabon, XV, 733 C, est caractéristique : Ἐν Καππαδοκίᾳ πολύ ἐστι τὸ τῶν Μάγων φῦλον ; cf. en outre les textes cités, p. 10, n. 3.

5) Plut. *Vit Artax.*, 3, signale une véritable cérémonie d'initiation pour les rois dans le temple d'Anâhita à Pasargades. — Pline dit à propos de Tiridate d'Arménie (*supra*, p. 24, n. 7) : *Magicis cenis eum (Neronem) initiaverat.*

6) Un curieux passage du Dinkârt, qui a été compilé au IXe siècle (West, *Pahlavi Texts*, IV, p. XXXIII) mais qui contient des textes beaucoup plus anciens, oppose au pieux mariage mazdéen celui célébré avec un romain suivant des coutumes étrangères " *When the sound of drums and trumpets acquaints the whole district where those people are renowned, that such an Arûman intends to effect such a purpose with the daughter, sister or mother of such a Pârsî man* „ (West, *Pahlavi Texts*, II, p. 405 s. et la note). Ces unions mixtes ont dû être une cause de désagrégation pour les communautés parses.

7) Les auteurs insistent souvent sur le secret dont s'entouraient les mages; cf. Dion Chrysostome (t. II, p. 60) : Ἐν ἀπορρήτοις τελεταῖς; Bardesane (*supra*, p. 10, n. 1) : Τῶν μυστηρίων αὐτῶν τὰς τελετάς ; Plutarque (fr. *d*, t. II, p. 36) : Τελετάς τινας ἀπορρήτους ; cf. S. Basile, *supra*, p. 10, n. 2.

usités dans certaines cérémonies, sont une survivance d'une coutume préhistorique très répandue [1]; l'habitude de consacrer au dieu les antres des montagnes est sans doute un héritage du temps où l'on ne construisait point de temples [2]; les épreuves cruelles imposées aux mystes rappellent les mutilations sanglantes que perpétraient les serviteurs de Mâ et de Cybèle [3]. De même les légendes dont Mithra est le héros, n'ont pu être imaginées qu'à une époque de vie pastorale [4]. Ces antiques traditions d'une civilisation encore primitive et grossière subsistaient dans les mystères à côté d'une théologie subtile et d'une morale très élevée.

L'analyse des parties constitutives du mithriacisme nous montre, comme la coupe géologique d'un terrain, les stratifications de cette masse composée d'étages lentement superposés. Le fond de cette religion, sa couche inférieure et primordiale, est la foi de l'ancien Iran, d'où elle tire son origine. Au-dessus de ce substratum mazdéen, s'est déposé en Babylonie un sédiment épais de doctrines sémitiques, puis en Asie Mineure les croyances locales y ont ajouté quelques alluvions. Enfin une végétation touffue d'idées helléniques a grandi sur ce sol fertile, et dérobe en partie à nos recherches sa véritable nature.

Ce culte composite, où s'étaient amalgamés tant d'éléments hétérogènes, est l'expression adéquate de la civilisation complexe qui florissait à l'époque alexandrine dans l'Arménie, la Cappadoce et le Pont. Si Mithridate Eupator avait pu réaliser ses rêves ambitieux, ce parsisme hellénisé fût sans doute devenu la religion d'État d'un vaste empire asiatique. Le cours de ses destinées fut changé par la défaite du grand adversaire de Rome. Les débris des armées et des flottes pontiques, les fugitifs chassés par la guerre et accourus de tout l'Orient [5], propagèrent les mystères iraniens chez ce peuple de pirates qui grandissait en puissance à l'abri des montagnes de la Cilicie [6]. Mithra s'établit fortement dans cette contrée où Tarse l'adorait encore à la fin de l'empire [7]. Forts de sa protection, les audacieux marins pillèrent sans crainte les sanctuaires les plus vénérés de la Grèce et de l'Italie, et le monde latin entendit alors pour la première fois le nom de la divinité barbare qui devait bientôt s'imposer à son adoration.

---

1) Cf. *infra*, ch. v.

2) Cf. *supra*, p. 55 et p. 235, n. 3.

3) Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, II, p. 386 s. — Les prêtresses de Castabala marchent sur des charbons ardents : Strabon, XII, 2, 7, p. 537 C.

4) Cf. *supra*, p. 169 ss. et *infra*, ch. IV.

5) Appien, *Mithr.*, c. 63 et 92 (συνεπιλαβόντων δὲ Σύρων τε καὶ Κυπρίων καὶ Παμφύλων καὶ τῶν Ποντικῶν καὶ σχεδὸν ἁπάντων τῶν ἑῴων ἐθνῶν); cf. Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 307, 313.

6) Plut., *Vita Pomp.*, 24 (t. II, p. 36).

7) Mon. 3, cf. *supra*, p. 19, n. 2. — Nous ne savons pas quand le dieu perse a pénétré à Tarse, dont le culte primitif était sémitique (Head, *Hist. Num.*, p. 612 ss.; Lenormant, *Comm. de Bérose*, p. 144 s.). Dion Chrysostome, XXXIII, 45 (I, p. 310, von Arnim) n'en parle pas, mais il nomme Persée, qui paraît y avoir été vénéré comme ancêtre des Perses (cf. *supra*, p. 141, n. 7).

CHAPITRE II

LA PROPAGATION DANS L'EMPIRE ROMAIN

On peut dire d'une façon générale que Mithra resta toujours exclu du monde hellénique. Les anciens auteurs grecs ne parlent de lui que comme d'un dieu étranger, vénéré par les rois de Perse [1]. Même durant la période alexandrine, il ne descendit pas du plateau de l'Asie Mineure jusqu'aux rivages d'Ionie. Dans tous les pays que baigne la mer Égée, une dédicace tardive du Pirée rappelle seule son existence [2], et l'on chercherait en vain son nom parmi ceux des nombreuses divinités exotiques adorées à Délos au IIe siècle avant notre ère [3]. Sous l'empire, on trouve, il est vrai, des mithréums établis dans certains ports de la côte de Phénicie et d'Égypte, près d'Aradus, à Sidon, à Alexandrie [4]; mais ces

1) Hérodote, t. II, p. 16; Xénophon, t. II, p. 51; Ctésias et Duris, t. II, p. 10. — Même Strabon, t. II, p. 49, et Quinte-Curce, t. II, p. 10, ne citent encore son nom qu'à propos de l'Asie Mineure ou de la Perse.

2) Inscr. 220*a* (Suppl. p. 469). — Ce que dit Preller, *Röm. Mythol.*, t. II, 3e éd., p. 411 *(In der hellenistischen Culturperiode lässt sich sein Name von Syrien biss nach Athen und der Insel Thera nachweisen)* repose sur une équivoque, qui a trompé M. Réville (*Relig. sous les Sévères*, p. 83). Un Syrien du nom de Mithrès est venu à Athènes sous Lysimaque et le même nom est gravé sur les rochers de l'île de Théra (cf. t. II, p. 80, n° 66, et p. 81, n° 89), mais ce n'est pas là une preuve suffisante, même si l'on y ajoute la série des autres Mithrès ou Mithradate qui ont habité les pays helléniques, pour pouvoir affirmer que les mystères mithriaques ont jamais été pratiqués dans ces contrées (cf. *supra*, p. 45 s.).

3) Voir *Bull. Corr. hell.*, t. IV, p. 71 ss.; t. VI, 489 ss.; t. VII, p. 466 ss.; t. VIII, p. 110 ss.; cf. Schoeffer, *De Deli insulae rebus*, Berlin, 1888, p. 188 sqq. et *infra*, p. 262, n. 4.

4) Inscr. 5, 6; mon. 2, 4. — Sur les sculpteurs de Sidon, cf. Philon, *Leg. ad Gaium*, 31 (p. 579 M.). — Pour Alexandrie nous n'avons que des témoignages très récents : Damascius (t. II, p. 11); Socrate et Sozomène (t. II, pp. 44 et 45); cf. Socrate, V, 16 (cité dans l'appendice). — Deux légions entières tinrent garnison à Alexandrie jusqu'en 114 ap. J.-C. et *la leg. II Traiana* y resta jusqu'à la fin du IIIe siècle (Trommsdorf, *Quaestiones ad historiam legionum spectantes*, Leipzig, 1896, p. 31). Les soldats peuvent donc avoir été ici les propagateurs des mystères (cf. *infra*, p. 246 ss.). Ceux-ci n'ont jamais dû être extrêmement populaires dans cette ville car au IIIe siècle Origène, qui y avait vécu, reproche à Celse de s'occuper d'un culte aussi obscur (t. II, p. 31, l. 23 ss.).

monuments isolés font ressortir davantage l'absence de tout vestige des mystères dans l'intérieur du pays. La découverte récente d'un temple de Mithra à Memphis paraît être l'exception qui confirme la règle, car le génie mazdéen ne s'est probablement introduit dans cette antique cité que sous les Romains [1]. Il n'est mentionné jusqu'ici dans aucune inscription d'Égypte ou de Syrie, et rien ne prouve encore qu'on lui ait élevé des autels même dans la capitale des Séleucides [2]. Dans ces empires à demi-orientaux, la puissante organisation du clergé indigène et l'ardente dévotion du peuple pour ses idoles nationales paraissent avoir arrêté les progrès de l'intrus et paralysé son influence.

Un détail caractéristique montre que jamais le *yazata* iranien n'a conquis de nombreux sectateurs dans les pays helléniques ou hellénisés. L'onomatologie grecque, qui fournit une série de noms théophores rappelant la vogue dont jouirent les divinités phrygiennes et égyptiennes, ne peut opposer aux Ménophile et aux Métrodote, aux Isidore et aux Sérapion, aucun *Mithrion, Mithroclès, Mithrodore* ou *Mithrophile*. Tous les dérivés de Mithra sont de formation barbare [3]. Alors que la Bendis thrace, la Cybèle asianique, le Sérapis des Alexandrins, même les Baal syriens étaient accueillis successivement avec faveur dans les villes de la Grèce, celle-ci ne se montra jamais hospitalière pour le dieu tutélaire de ses anciens ennemis [4].

Son éloignement des grands centres de la civilisation antique explique l'arrivée tardive de Mithra en Occident. On rendait à Rome un culte officiel à la *Magna Mater* de Pessinonte depuis l'an 204 avant Jésus-Christ; Isis et Sérapis y firent leur apparition au Ier siècle avant notre ère, et bien auparavant ils comptaient une foule d'adorateurs en Italie. L'Astarté carthaginoise avait un

1) Mon. 285 (p. 520). — A première vue, on serait tenté de croire, que Mithra a dû être adoré à Memphis, depuis une haute antiquité. On sait qu'il y avait dans cette ville sous les Achéménides une garnison perse importante, et l'on rencontre dans le pays des descendants de ces immigrés jusque sous l'empire romain (*Rev. des études grecques*, VIII, 1895, p. 325). Bardesane (cf. *supra*, p. 10, n. 1) nous affirme d'ailleurs que des Μαγουσαῖοι s'étaient établis en Égypte. D'autres mazdéens arrivèrent dans le pays sous les Ptolémées, cf. Mahaffy, *The Flinders Petrie papyri*, t. II, p. 43 (soldats perses à Arsinoë au IIIe siècle) et Kenyon, *Greek papyri in the British Museum*, t. II, p. 15, 182 ss., 206 ss., 217 s. Cf. aussi *supra*, p. 20, n. 7. — Mais d'autre part la similitude parfaite des sculptures du temple de Mitrahinè et de celles mises au jour en Occident, les rattache étroitement les unes aux autres, et le style grossier de ces monuments égyptiens leur assigne une époque assez basse. Il doit y avoir eu sous les Romains des troupes assez nombreuses à Memphis, et ce sont probablement elles qui ont pratiqué le culte du *deus Invictus*.

2) Un fils ou neveu d'Antiochus le Grand s'est appelé Mithridate, et nous savons que les mages furent consultés par Séleucus lors de la fondation de Séleucie du Tigre (Appien, Συριακή, 58). On trouve en outre le nom de Mithrès porté par deux Syriens (t. II, p. 80, n° 64 sqq.), et d'après la vie de St Cyprien d'Antioche (t. II, p. 54), celui-ci aurait été initié aux mystères de Mithra. — Ce sont les seuls indices que l'on possède de l'introduction du mithriacisme en Syrie et ils sont bien faibles. — Pour Édesse, cf. *supra*, p. 231, n. 8.

3) La remarque a déjà été faite par Letronne en 1846 (cf. *supra*, p. 46); les découvertes récentes ont donné une nouvelle force à ses observations. Les noms dérivés de Mithra sont énumérés t. II, p. 83 sqq., p. 466.

4) Cf. *infra*, p. 273 s.

temple dans la capitale depuis la fin des guerres puniques; la Bellone de Cappadoce, depuis l'époque de Sylla; la *dea Syria* d'Hiérapolis [1], depuis le commencement de l'empire, alors que les mystères persiques y étaient encore profondément inconnus. Et cependant ces divinités étaient celles d'un peuple ou d'une ville tandis que le domaine de Mithra s'étendait de l'Indus au Pont-Euxin.

Mais ce domaine était encore à l'époque d'Auguste situé presque tout entier en dehors des frontières de l'empire. Le plateau central de l'Asie Mineure, qui fut longtemps rebelle à la civilisation hellénique, resta encore plus étranger à la culture romaine [2]. Cette région de steppes, de bois et de pâtures, coupée d'âpres escarpements, n'attirait pas l'étranger, et les dynasties indigènes qui s'y maintenaient encore sous les premiers Césars, malgré la vassalité où elles étaient réduites, protégeaient son isolement séculaire. A la vérité, la Cilicie avait été constituée en province romaine depuis 102 avant Jésus-Christ, mais on n'occupa à cette époque que quelques points de la côte, et la conquête du pays ne fut complétée que près de deux siècles plus tard. La Cappadoce fut incorporée seulement sous Tibère, l'ouest du Pont sous Néron, la Commagène et la petite Arménie définitivement sous Vespasien [3]. Alors seulement s'établirent des relations suivies et immédiates entre ces contrées reculées et l'Occident. Les besoins de l'administration et l'organisation de la défense, les mutations des gouverneurs et des officiers, le renouvellement des procurateurs et des employés du fisc [4], les levées de troupes d'infanterie et de cavalerie, l'établissement le long de la frontière de l'Euphrate de trois légions [5], provoquèrent un échange perpétuel

1) Pour ces faits, qui sont bien connus, je me borne à renvoyer à Preller, *Röm. Mythol.*, t. II³, p. 55 *(Magna Mater)*, p. 378 (Isis), p. 406 (Astarté), p. 386 (Bellone), p. 398 *(Dea Syra)*.

2) Voyez les excellentes observations de Ramsay, *Historical geography of Asia Minor*, p. 24 sqq. — La Cappadoce, où les mages étaient le plus nombreux, resta toujours au fond un pays barbare. Tous les explorateurs sont d'accord à cet égard; cf. Marquardt, *Staatsverw.*, t. I², p. 366, n. 5; Hirschfeld, *Sitzungsber. Akad. Berlin*, 1882, p. 1089 sqq.; Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 239, n. 6. — Philostrate insiste (*Vit. Soph.*, II, 13) sur leur prononciation fautive du grec; Julien (*Ep.* 4) s'étonne encore de rencontrer ἄνδρα ἐν Καππαδόκαις καθαρῶς Ἕλληνα. — Mommsen dit avec raison (*R. G.*, t. V, p. 306): *Kappadokien war im Anfang der Kaiserzeit schwerlich mehr griechisch als Brandenburg und Pommern unter Friedrich dem Grossen französisch.* — Encore au IVᵉ siècle les Isauriens *pro barbaris habentur* (Treb. Poll., *XXX tyr.*, 25); cf. Burckhardt, *Die Zeit Constantins*, 2ᵉ éd., 1880, 113 sqq. — Sur l'influence grecque en Phrygie, cf. Körte, *Die phrygischen Felsendenkmäler* (*Athen. Mitth.*, t. XXIII), p. 15 ss.

3) Pour ces dates, cf. Marquardt, *Staatsv.*, I², p. 380 sqq. (Cilicie), 365 sqq. (Cappadoce), 360, (Pont Polémoniaque), 399 (Commagène), 369 (Petite Arménie).

4) Une des rares dédicaces à Mithra découvertes en Asie Mineure est une inscription latine d'un *arcarius dispensatoris Augustorum* (inscr. 2).

5) Depuis Vespasien la *leg. XII fulminata* est cantonnée à Mélitène; la *leg. XV Apollinaris*, à Satala depuis Trajan ou Hadrien; la *leg. XVI Flavia firma*, à Samosate sans doute depuis Vespasien; cf. Pfitzner, *Geschichte der Kaiserlegionen*, p. 255, 260; Grotefend dans Pauly, *Realenc.*, IV, 896. — Satala est à quelques lieues d'Ériza, la capitale de l'Acésilène, où se trouvait un temple célèbre d'Anâhita, la grande déesse de ce pays (cf. Baumgartner, dans Pauly-Wissowa, I, col. 1168), et la frontière romaine longe la Derxène, où suivant Agathange (t. II, p. 4), Mithra était adoré.

d'hommes, de produits et d'idées, entre ces montagnes jusque là fermées et les provinces européennes. Puis vinrent les grandes expéditions de Trajan, de Lucius Vérus et de Septime Sévère, la soumission de la Mésopotamie et la fondation en Osrhoène et jusqu'à Ninive de nombreuses colonies [1], qui formèrent comme les anneaux d'une chaîne reliant l'Iran à la Méditerranée. Ces annexions successives des Césars furent la cause première de la diffusion de la religion mithriaque dans le monde latin. Elle commence à s'y répandre sous les Flaviens et s'y développe sous les Antonins et les Sévères, de même qu'un autre culte pratiqué à côté d'elle en Commagène, celui de Jupiter Dolichenus, qui fit en même temps qu'elle le tour de l'empire [2].

Suivant Plutarque, il est vrai, Mithra se serait introduit beaucoup plus tôt en Italie. Les Romains auraient été initiés à ses mystères par les pirates ciliciens vaincus par Pompée [3]. Ce renseignement n'a rien d'invraisemblable. Nous savons que la première communauté juive qui s'établit *trans Tiberim,* était composée de captifs que le même Pompée avait ramenés après la prise de Jérusalem (63 av. J.-C.) [4]. Grâce à cette circonstance spéciale, il est donc possible que dès la fin de la république le dieu perse ait trouvé quelques fidèles dans la plèbe mêlée de la capitale. Mais confondu dans la foule des confréries qui pratiquaient des rites étrangers, le petit groupe de ses adorateurs n'attira pas l'attention. Le *yazata* participait au mépris dont étaient l'objet les Asiatiques qui le vénéraient [5]. L'action de ses sectateurs sur la masse de la population était à peu près aussi nulle que celle des sociétés bouddhiques dans l'Europe moderne [6].

---

1) Marquardt, *Staatsverw.*, I², p. 435 sqq.

2) Hettner, *De Iove Dolicheno*, Bonn, 1877; S. Reinach, dans Daremberg et Saglio, t. II, p. 329 sqq. — Les Baals syriens en général n'ont été adorés en Occident qu'après que leur pays d'origine eut été soumis au pouvoir direct de Rome. Le culte du Jupiter *Heliopolitanus* ne s'est répandu qu'au IIe siècle, parce qu'Héliopolis faisait partie du royaume de Chalcis, qui subsista jusqu'à Trajan (Marquardt, *Staatsverw.*, I², p. 401). De même pour le Jupiter *Damascenus* (CIL, VI, 405): une dynastie indépendante régna à Damas jusqu'en 106 ap. J.-C. (Marquardt, *Ibid.*, p. 404). Au contraire la *dea Syra* a été connue en Italie beaucoup plus tôt, parce que la ville d'Hiérapolis, où se trouvait son temple, faisait partie de la province de Syrie depuis 64 av. J.-C.

3) Plutarque, fr. *d* (t. II, p. 36). Quoiqu'il ne les désigne pas expressément, Plutarque songe certainement aux Romains, nommés immédiatement après (Πλεῖστα δὲ Ῥωμαίοις ἐνυβρίσαντες...). D'ailleurs Mithra n'a certainement jamais eu de temple à Chéronée. — Nous avons expliqué plus haut (p. 240, n. 5) comment il se fait que les pirates ciliciens connurent ces mystères.

4) Philon, *Legat. ad Gaium*, 23 (II, 568 M.); cf. Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, t. III³ (1898), p. 30; Friedländer, *Sittengesch.*, III⁶, p. 618. — M. Foucart (*Les Associations relig. chez les Grecs*, 1873, p. 90) a supposé non sans vraisemblance que le culte d'Attis avait été introduit à Dymaé par les pirates que Pompée y établit en grand nombre.

5) Sur le mépris du Romain pour les orientaux, cf. Friedländer, *Sitteng.*, I⁶, p. 230. — Lucien se moque de Mithra et Origène parle dédaigneusement de ses mystères barbares. Firmicus Maternus lui reproche encore son origine perse (cf. t. II, p. 22, p. 31, l. 21 s., p. l. 14).

6) Différents faits concourent à prouver cette longue obscurité. Nous avons vu (p. 241, n. 1) que Strabon et Quinte-Curce ne parlent encore de Mithra que comme d'un dieu des Perses. Aucun autre auteur du siècle d'Auguste ne dit un mot de lui, et à Pompéï, où tant de monuments des cultes égyptiens ont été mis au jour,

C'est seulement à la fin du Ier siècle que Mithra commence à faire parler de lui à Rome. Lorsque Stace écrivait le premier chant de la Thébaïde, vers 80 après Jésus-Christ, il avait déjà vu les représentations typiques du héros tauroctone, et il ressort du témoignage de Plutarque, que de son temps (46-125 ap. J.-C.) la secte mazdéenne jouissait déjà d'une certaine notoriété en Occident[1]. Cette conclusion est confirmée par les documents épigraphiques. La plus ancienne dédicace à Mithra que nous possédions, est une inscription bilingue d'un affranchi des Flaviens[2]. Bientôt après, un groupe de marbre lui est consacré par un esclave de T. Claudius Livianus, qui fut préfet du prétoire sous Trajan, en 102[3]. Le dieu invincible dut pénétrer presque en même temps dans l'Italie centrale : A Nersae, dans le pays des Èques, on a mis au jour un texte de l'année 172, qui parle déjà d'un mithréum " écroulé par suite de sa vétusté "[4]. L'apparition de l'envahisseur dans le nord de l'empire est aussi à peu près simultanée. Il n'est guère douteux que la XVe légion ait importé les mystères à Carnuntum sur le Danube dès le début du règne de Vespasien[5], et nous constatons que, vers 148, ils étaient pratiqués parmi les troupes de Germanie[6]. Sous les Antonins, surtout depuis le règne de Commode, les preuves de leur présence se multiplient dans tous les pays. A la fin du IIe siècle, on les célébrait à Ostie dans quatre temples au moins[7].

---

on n'a rien trouvé qui rappelât Mithra. Les plus anciens auteurs qui le nomment, voient encore en lui un étranger (cf. Stace, t. II, p. 46). Plutarque (*l. c.*) place ses mystères sur le même rang que les pratiques barbares des Ciliciens (il n'eut point parlé ainsi d'Isis), et au milieu du IIe siècle, Lucien (cf. t. II, p. 22) s'exprime encore avec un dédain analogue.

1) Plutarque, *l. c.* : Ἡ τελετὴ (τοῦ Μίθρου) μέχρι δεῦρο διασώζεται; Stace, *Theb.*, I, 717 (t. II, p. 46). Au IIe siècle, Justin le Martyr à Rome (t. II, p. 20) et Tertullien en Afrique (t. II, p. 50), nous donnent des détails précis sur les cérémonies de ce culte, et vers 177 ap. J.-C., Celse expose longuement les théories mithriaques dans son Discours véritable, *supra*, p. 25 ss. Néron avait déjà cherché à se faire initier par Tiridate au mazdéisme (cf. Pline, *supra*, p. 24, n. 7, et Dion, t. II, p. 12).

2) Un monument souvent cité, qui daterait prétendument du règne de Tibère, est faux (cf. t. II, p. 477). — Le *T. Flavius Augusti libertus Hyginus Ephebianus* nommé dans inscr. n° 66 est un affranchi de Vespasien, Titus, ou Domitien, comme le prouve son nom. Le double *cognomen* n'est porté par les *liberti* impériaux qu'avant le règne d'Hadrien (Cf. t. II, p. 468, où il faut lire 66 au lieu de 67).

3) Inscr. 69, mon. 65. L'identification avec le préfet du prétoire de Trajan (Hirschfeld, *Untersuch.*, p. 224; Borghesi, *Préfets du prétoire*, 1897, p. 38) est due à M. Hülsen (cf. t. II, p. 468). On avait attribué au monument n° 65 une époque plus basse, mais il est si fortement restauré qu'on peut à peine juger de son style. D'ailleurs il offre des particularités (place des dadophores, épis naissant de la blessure) qui ne se retrouvent dans aucun des bas-reliefs du IIIe siècle. L'examen archéologique de ce morceau confirme donc les conclusions tirées de l'inscription.

4) Inscr. 153, cf. 152.

5) Cf. *infra*, p. 252, n. 5.

6) Inscr. 423, cf. t. II, p. 472.

7) Voyez la liste des inscriptions datées, t. II, p. 540, qui doit être corrigée d'après les observations qui précèdent. Le n° 554 de 122 ap. J.-C. n'est peut-être pas mithriaque, mais le *spelaeum* d'Ostie, attenant au temple de la *Magna Mater* (mon. 295, cf. t. II, p. 523), est certainement antérieur à 142 ap. J.-C. (inscr. suppl. 560 *d, e*). Le n° 64 date peut-être du règne d'Antonin (138-161). Le n° 53 est plutôt de 177 que de 154 à cause de l'omission du nom du second consul. En 162, nous trouvons une dédicace d'Ostie, n° 133; en 172, le n° 152,

Nous ne pouvons songer à énumérer toutes les cités où le culte asiatique s'implanta, ni rechercher quelles furent pour chacune d'elles les causes de son introduction. Malgré leur abondance, les textes épigraphiques et les monuments figurés ne nous éclairent que très imparfaitement sur l'histoire locale du mithriacisme [1]. Il nous est impossible de suivre les progrès de son expansion, de distinguer les influences concurrentes des diverses églises, d'observer l'œuvre de la conversion se poursuivant de ville à ville et de province à province. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'indiquer en gros traits dans quelles contrées la foi nouvelle s'est propagée, et quels ont été, en général, les apôtres qui l'y ont prêchée.

Le principal agent de sa diffusion est certainement l'armée. La religion mithriaque est avant tout celle des soldats, et ce n'est pas sans motif qu'on avait donné aux initiés d'un certain grade le nom de *milites*. Cette action de l'armée pourra sembler peu explicable, si l'on songe que sous les empereurs les légions étaient cantonnées dans des camps fixes, et qu'au moins depuis Hadrien, chacune était recrutée dans la province où elle était placée [2]. Mais cette règle générale souffrait de nombreuses exceptions. C'est ainsi que les Asiatiques ont longtemps contribué dans une large mesure à former les effectifs des troupes de Dalmatie ou de Mésie et, pendant une certaine période, de celles d'Afrique [3]. De plus le soldat qui, après quelques années de services dans son pays natal, était promu centurion, passait généralement dans une place étrangère, et à mesure qu'il franchissait les divers degrés de cette charge, on lui assignait souvent une garnison nouvelle, de sorte que l'ensemble des centurions d'une légion formait " comme un microcosme de l'empire [4] ". C'était là un puissant moyen d'action car leur position même assurait à ces sous-officiers une influence morale considérable sur les conscrits qu'ils étaient appelés à instruire. En dehors

---

dont il a été question plus haut. — Sous le règne de Commode la série devient soudain très nombreuse, nous verrons plus bas pour quelle raison.

1) Il est presque superflu de faire remarquer que les inscriptions ne nous donnent jamais qu'un *terminus ante quem*, et que c'est surtout en épigraphie que l'argument *e silentio* est dangereux. C'est ainsi que nous n'avons pas un seul monument mithriaque d'Alexandrie, où les mystères ont certainement été pratiqués (cf. p. 241, n. 4), ni de Carthage, où Tertullien avait appris à les connaître (cf. *infra*, p. 266, n. 6). Les plus anciennes inscriptions datées d'Italie (en dehors de Rome et d'Ostie) et du Norique (n°s 153, 405) parlent de la restauration de temples déjà en ruines, etc. Pour une seule cité, Carnuntum, nous pouvons déterminer avec une quasi-certitude la cause et le moment de l'introduction du culte.

2) Mommsen, *Die Conscriptionsordnung der römischen Kaiserzeit*, Hermès, XIX (1884), p. 11 ss. Hadrien introduisit le recrutement régional par province. Or, c'est presque exclusivement après le règne de cet empereur que le mithriacisme s'est propagé.

3) Pour la Dalmatie et la Mésie, cf. Mommsen, *l. c.*, p. 7 ss., et *infra*, p. 248, n. 3; pour l'Afrique, cf. *infra*, p. 260, n. 2.

4) Jung, *Fasten der Provinz Dacien*, 1894, p. XIV sqq. et les notes. Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 193. " Les centurions viennent de tous pays. La plupart de ceux dont la patrie est indiquée sont étrangers à l'Afrique. "

de cette propagande individuelle, qui nous échappe presque complètement [1], les transferts provisoires ou définitifs de détachements ou même de régiments entiers dans des forteresses ou des camps souvent fort éloignés [2] ont rapproché et confondu des gens de toute race et de toute croyance. Enfin on trouvait partout à côté des légionnaires, citoyens romains, un nombre égal sinon supérieur d'*auxilia* étrangers, qui n'avaient pas, comme les premiers, le privilège de servir dans leur patrie. Au contraire, on s'attachait pour prévenir les soulèvements à éloigner ces pérégrins de leur pays d'origine. C'est ainsi que sous les Flaviens les ailes ou cohortes indigènes ne formaient qu'une fraction minime des auxiliaires qui gardaient les frontières du Rhin et du Danube [3].

Parmi les hommes appelés du dehors pour remplacer les nationaux envoyés au loin, on comptait une foule d'Asiatiques, et peut-être aucun pays d'Orient, relativement à l'étendue de son territoire, n'a-t-il fourni plus de soldats à Rome que la Commagène, où le mithriacisme avait jeté de profondes racines. Outre des cavaliers [4] et des légionnaires [5], on leva dans cette contrée, probablement dès l'époque de sa réunion à l'empire, au moins six cohortes alliées [6]. Nombreux aussi étaient les soldats originaires de la Cappadoce, du Pont et de la Cilicie [7] pour ne pas parler des Syriens de toute tribu [8], et les Césars ne se firent

---

1) C'est par hasard que nous apprenons que le centurion de la *leg. XXX Ulp.* qui consacre à Vetera (Xanten) une dédicace à Mithra, avait servi auparavant dans la *leg. XXII, p. p. f.*, c'est-à-dire à Mayence. Voyez un cas analogue, *infra*, p. 254, n. 6.

2) Le transfert définitif de légions d'Orient en Occident, resta toujours exceptionnel à cause de la moindre considération des premières (Mommsen, *l. c.*, p. 23), nous en verrons cependant un exemple à Carnuntum (cf. p. 252), mais les guerres ont à plusieurs reprises provoqué le passage des troupes d'un bout de l'empire à l'autre.

3) Mommsen, *l. c.*, p. 215 sqq.

4) Une *ala Commagenorum* était stationnée dans la haute Égypte (*Dipl.*, XV [p. 1962], C.I.G., 5057); une autre, probablement dans le Norique (CIL., III, 5224, 5091); cf. Cichorius, dans Pauly-Wissowa, t. I, p. 1239.

5) Dans une liste de soldats de la *leg. II Traiana*, cantonnée à Alexandrie, on trouve du temps de Septime Sévère (CIL, III, S. 6580), un commagénien de Samosate. Un *tribunus leg. XX domo Samosata* est mentionné en Bretagne (CIL, VII, 167). En outre, parmi les prétoriens, on rencontre au IIIe siècle (*Eph. Ep.*, IV, 325), trois soldats de Germanica Caesarea, trois de Samosate, et un de Doliché.

6) Sur ces cohortes, voyez Ruggiero, *Dizion. epigrafico*, t. II, p. 535 s.; Jung, *Fasten der Provinz Dacien*, 1894, p. 116; *Arch. epig. Mitth.*, t. XIX, 1896, p. 83. On trouve mentionnées : *Coh. I Flavia Commagenorum* en Mésie en 105, dans la Dacie supérieure en 157. — *II Flavia Commagenorum*, à Micia en Dacie, d'Hadrien à Philippe. — *Coh. V Commagenorum* (?) à Sarmizegetusa (?); cf. CIL, III, suppl. 8075, 5. — *Coh. VI Commagenorum* à Lambèse au moins depuis Hadrien (Cagnat, *L'armée d'Afrique*, p. 248). — Le surnom de *Flavia* donné aux cohortes I et II semble indiquer qu'elles ont été instituées par Vespasien immédiatement après l'annexion de Commagène. — Sur le poste de Commagenae, cf. *infra*, p. 254.

7) Mommsen, *l. c.*, p. 190 et *Eph. Ep.*, t. V, p. 190. — Ceux de l'Osrhoène, au delà de l'Euphrate, ont pu jouer ici un rôle particulièrement important. Un *numerus Osrhoenorum* se trouvait sans doute en Afrique, où l'on rencontre aussi un *numerus Palmyrenorum* (Cagnat, *Armée d'Afrique*, p. 308 et 252 ss.); un autre certainement dans la Pannonie inférieure (*Eph. Ep.*, II, 578). — Un *sacerdos creatus a Palmyrenis* est nommé dans notre inscr. 257.

8) Dans les seules provinces danubiennes on trouve mentionnées une *cohors* (*Dipl. mil.*, XXV; cf. Jung, *l. c.*, p. 120) et une *ala* (Cichorius, *l. c.*, col. 1250) *Ituraeorum*, une cohorte *Cilicum* (*Dipl.* XLVIII, p. 1979 =

pas scrupule d'enrôler même ces escadrons agiles de cavalerie parthe, dont ils avaient éprouvé à leurs dépens les qualités guerrières [1].

Le soldat romain était en général dévot et même superstitieux. Les périls auxquels sa carrière l'exposait, lui faisaient rechercher sans cesse la protection céleste, et un nombre incalculable de dédicaces porte témoignage à la fois de la vivacité de sa foi et de la variété de ses croyances. Les orientaux surtout, transportés pour vingt ans et plus dans un pays où tout leur était étranger, conservaient pieusement le souvenir de leurs divinités nationales. Dès qu'ils en en trouvaient le moyen, ils ne manquaient pas de s'assembler pour leur offrir un culte. Ils éprouvaient le besoin de se concilier ce Seigneur *(Ba'al)* dont ils avaient appris, enfants, à redouter la colère. C'était aussi une occasion de se réunir et, sous ces tristes climats du nord, de se remémorer la patrie absente. Mais leurs confréries n'étaient pas exclusives; ils admettaient volontiers parmi eux des compagnons d'armes de toute origine, dont la religion officielle de l'armée [2] ne satisfaisait pas les aspirations, et qui espéraient obtenir du dieu pérégrin un secours plus efficace dans les combats, ou, s'ils y succombaient, un sort plus heureux dans l'autre vie. Puis ces néophytes transférés dans d'autres garnisons suivant les exigences du service ou les nécessités de la guerre, de convertis s'y faisaient convertisseurs, et formaient autour d'eux un nouveau noyau de prosélytes. C'est ainsi que les mystères de Mithra, apportés en Europe par des recrues à demi-barbares de Cappadoce ou de Commagène, s'y sont propagés avec rapidité jusqu'aux confins du monde antique.

Depuis les rivages du Pont-Euxin jusqu'au nord de la Bretagne et à la lisière du Sahara, tout le long de la frontière, les monuments mithriaques abondent. La Mésie inférieure, qui n'est explorée que depuis quelques années, en a déjà fourni une certaine quantité [3], ce qui n'a rien d'étonnant, puisqu'on sait que

---

XXXIV, p. 877), une *Hemesenorum* (CIL., III, 2328 sqq.), une *Tyriorum* (*Dipl. milit.*, XX [XXX]), outre celles de Commagéniens cités plus haut; un *numerus Palmyrenorum* (Jung., *l. c.*, p. 124) et un *numerus Surorum sagittariorum* (*Ibid.*, 125). Les Syriens sont nombreux aussi dans les légions. — En Numidie, on trouve la *coh. VI Commagenorum* (cf. p. 246, n. 6), une *cohors Chalcidenorum*, un *numerus Palmyrenorum*, un *numerus Osrhoenorum* (p. 247, n. 7); en Maurétanie une *ala Parthorum* et un *numerus Syrorum sagittariorum*, cf. Cagnat, *op. cit.*, p. 247, 248, 252, 297, 308.

1) Une *ala Parthorum veterana* semble avoir servi déjà sous Tibère en Dalmatie, une autre est cantonnée depuis Trajan en Maurétanie, cf. Cichorius, dans Pauly-Wissowa, col. 1255 sqq. — Parmi les *equites singulares*, on en trouve un *natione Parthus*, qui fait une dédicace à Apollon et à Diane, cf. *Notizie degli Scavi*, 1889, p. 223; cf. aussi *infra*, p. 273, n. 2.

2) Sur cette religion officielle, cf. Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (Extr. *Westd. Zeitschr. für Gesch.*, XIV), Trèves, 1895; Cagnat, *op. cit.*, p. 412 sqq. Nous reviendrons plus bas (ch. III) sur la question de savoir si Mithra a fait partie des *dii militares*.

3) La date de son introduction dans la Mésie inférieure ne peut être déterminée. La *legio XI Claudia* dont deux centurions sont nommés n[os] 223 et 227 (Tropaeum, Durostorum), ne paraît avoir tenu garnison dans la première de ces villes que vers la fin du II[e] siècle au plus tôt (Grotefend, dans Pauly, t. IV, p. 891). La

des contingents orientaux y suppléaient à l'insuffisance du nombre des conscrits que la province fournissait [1]. Pour ne rien dire du port de Tomi [2], les légionnaires pratiquaient le culte perse à Troësmis, à Durostorum et à Œscus [3] sur les rives du Danube, ainsi qu'à *Tropaeum Traiani* [4], que la découverte du monument d'Adam-Klissi a récemment rendu célèbre. Dans l'intérieur du pays, il avait pénétré à Montana et à Nicopolis [5], et c'est sans doute de ces villes septentrionales, que, franchissant les Balkans, il s'était répandu dans le nord de la Thrace [6], notamment autour de Serdica (Sofia) et jusqu'à Bessapara dans la vallée de l'Hèbre. Remontant d'autre part le cours du Danube, il prit pied à Viminacium, la capitale de la Mésie supérieure [7], mais nous ne pouvons savoir quelle extension il atteignit dans cette contrée encore mal connue. La flottille de guerre qui croisait sur le grand fleuve, était montée et même commandée par des pérégrins [8], et elle a sans doute propagé la religion asiatique dans toutes ses escales.

Nous sommes mieux informés sur les circonstances de son introduction en Dacie. Lorsque en 107 après Jésus-Christ, Trajan annexa ce royaume barbare à l'empire, le pays, épuisé par six années de luttes opiniâtres, n'était

legio I Italica dont un centurion est mentionné n° 227 *a* (Tropaeum), se trouvait dans la Mésie inférieure depuis Vespasien d'abord à Durostorum, plus tard à Novae, où la *leg. XI Claudia* lui succéda. La formule *In. hon. d. d.* semble indiquer que l'inscription, qui n'est d'ailleurs peut-être pas mithriaque, date du IIIe siècle. — La *leg. IV Flavia*, dont un vétéran était venu habiter Oescus (225), avait ses quartiers dans la Mésie supérieure depuis Vespasien ou au moins depuis Domitien (Pfitzner, *Gesch. der Legionen*, p. 235) jusqu'au IVe siècle. Tous ces indices chronologiques sont donc extrêmement vagues. Cf. *infra*, p. 256, n. 2.

1) Mommsen, *Hermes*, t. XIX (1892), p. 8.

2) Tomi (Costantza), mon. 125 sqq.

3) Troesmis (Iglitza), mon 124, cf. inscr. 226. — Durostorum (?), inscr. 223. — Oescus (Ghighen), inscr. 224, 225. — Cf. aussi le mon. 328*bis* (p. 526).

4) Tropaeum Traiani (Kokardscha), inscr. 227, suppl. 227 *a*.

5) Montana (Kutlovica), mon. 135 (cf. suppl., p. 490), inscr. 228 (d'un esclave), Nicopolis ad Istrum (Starinikup), mon. sup. 131*bis*, inscr. 223 *a* (d'un foulon).

6) C'est, semble-t-il, de la Mésie que les mystères ont gagné la Thrace. Cette supposition est confirmée par ce fait que leurs monuments se sont rencontrés jusqu'ici seulement dans le nord de cette dernière province à Serdica (Sofia, mon. 123, inscr. 221), à Debeli-Lak non loin de cette ville (mon. sup. 123*bis*, inscr. sup. 321 *a*) et à Kral-Marko (mon. 134). — Le point extrême vers le sud est Bessapara (Tatar-Bazardjik, mon. 122) sur la grande voie de Serdica à Philippopolis. Il se pourrait cependant que le mithriacisme eût été apporté directement en Thrace par des esclaves orientaux (cf. *infra*, p. 264 ss.). Les deux inscriptions, dont l'une grecque, trouvées dans cette contrée ne fournissent aucune donnée chronologique ou autre. — Un *civis Thrax* est nommé, inscr. 461.

7) De Viminacium (Kostolacz) proviennent deux bas-reliefs (mon. 132-133), dont l'un consacré par un décurion, l'autre par un *nauclerus* (inscr. 229, 230, cf. *infra*, p. 272, n. 5) et une dédicace (inscr. 230 *a*) d'un *vestiarius* c'est-à-dire d'un intendant militaire. Mais ce texte n'est pas le seul qui prouve que le culte mithriaque était répandu dans les garnisons de ces provinces : Le *veteranus leg. IV Flav.* mentionné plus haut (p. 248. n. 3) devait y avoir servi. — Le n° 231 de Gubereveci est douteux, le n° 231 *a* devait prendre place non avant mais après le titre “ Dacie ” (cf. p. 251, n. 1). — Aucun de ces monuments de la Mésie supérieure ne peut être daté même approximativement.

8) Sur la flotte du Danube, cf. Marquardt, *Staatsverw.*, t. II, p. 505 ; Fiebiger dans Pauly-Wissowa, s. v *Classis*, col. 2647.

plus guère qu'un désert. Pour le repeupler, l'empereur y transporta en masses, nous dit Eutrope, des colons “ *ex toto orbe Romano* „ [1]. La population de cette contrée était encore plus mêlée au deuxième siècle qu'aujourd'hui, où toutes les races de l'Europe s'y coudoient et s'y querellent. Outre les restes des anciens Daces, on y trouvait à la fois des Illyriens et des Pannoniens, des Galates, des Cariens et des Asiates, des gens d'Édesse et de Palmyre, d'autres encore, qui tous continuaient à y pratiquer les cultes de leur patrie [2]. Mais aucun de ces cultes n'y prospéra autant que les mystères de Mithra, et l'on s'étonne du prodigieux développement que ceux-ci prirent, pendant les cent cinquante années que dura la domination romaine dans cette région [3]. Ils florissaient non seulement dans la capitale de la province, Sarmizegetusa, et dans les villes qui grandirent auprès des camps, comme Potaïssa et surtout Apulum [4], mais sur toute l'étendue du territoire occupé. Alors qu'on ne peut signaler en Dacie, que je sache, le moindre vestige d'une communauté chrétienne [5], depuis la forteresse de Szamos-Ujvar, à la frontière septentrionale, jusqu'à Romula en Valachie, on a découvert en foule des inscriptions, des sculptures, des autels échappés à la destruction des mithréums. Ces débris abondent surtout au centre du pays, le long de la

---

1) Eutrope, VIII, 6 : *Traianus devicta Dacia ex toto orbe Romano infinitas eo copias hominum transtulerat ad agros et urbes colendas. Dacia enim diuturno bello Decebali viris fuerat exhausta.*

2) CIL, III, 859 : *I. O. M. Eruzeno* (d'Éruza en Carie); 1108 : *Soli Hierobolo* (de Palmyre? cf. t. II, p. 139, n° 307, p. 470); CIL, III, S. 7955 : *Diis patriis Malagbel et Bebellahamon et Benefal et Manavat* (par un palmyrénien devenu *duovir* à Sarmizegetusa); CIL, III, 875, 1131 ss. : *Deo Azizo* (d'Édesse); CIL, III, 1107 (= n° 300) : Ἡλίῳ ἀνικήτῳ ... Ἀβεδαλλάθ (évidemment un Baal Syrien). — Il y avait à Napoca un *collegium Asianorum*, cf. CIL, III, 870. — Sur la population de la Dacie et ses cultes, cf. Jung, *Römer und Romanen in den Donauländern*, 2e éd., 1887, p. 112 ss.

3) Les origines du développement du mithriacisme dans cette province sont comme presque partout fort obscures. L'inscr. 256 semble nommer un affranchi de Domitien, et daterait donc de la conquête du pays. Un fait intéressant ressort de la dédicace n° 257, c'est que les *Palmyreni*, c'est-à-dire sans doute les soldats du *numerus Palmyrenorum* cantonnés dans la province (*supra*, p. 247, n. 8), pratiquaient ce culte, et avaient même élu à Dorstadt un prêtre étranger *(adventor)*. L'inscription mutilée n° 279 paraît aussi mentionner des *Syri* parmi les fidèles. Remarquer aussi l'inscription grecque n° 255. — Comme corps de troupes, les textes ne mentionnent qu'un préfet de l'*ala II Pannoniorum* (n° 231 *a*), laquelle est restée en Dacie depuis Trajan jusqu'à la fin de l'occupation romaine (Jung, *Fasten*, p. 111) et un soldat de la légion *V Macedonica* (233, cf. 234), qui y a séjourné aussi longtemps. La seule inscription que l'on puisse dater avec précision émane d'un gouverneur (n° 249) qui fut légat de Numidie de 184-191 ap. J.-C. On peut en rapprocher la dédicace *Soli invicto* (n° 302) qui remonte aux années 183-185. Le n° 305 *Soli* (Mithra?) est sans doute contemporain de Septime Sévère (Jung, *Fasten*, p. 59).— Tous les monuments de cette province doivent d'ailleurs être placés entre deux dates relativement rapprochées, puisque la Dacie a été annexée par les Romains en 107, et abandonnée partiellement en 256, complètement vers 270. Nous parlerons plus bas (p. 272, n. 2) de l'influence qu'a pu avoir l'importation des esclaves dans le pays.

4) Sarmizegetusa (Varhély), inscr. 259-289; cf. 308, mon. 137-186*bis*. — Potaïssa (Thorda), inscr. 232-235; cf. 298-9, mon. 204-207. — Apulum (Carsbourg), inscr. 238-255; cf. 300-307 et suppl. p. 470, mon. 192.

5) Tertull. (*Adv. Iud.*, 7), parlant des peuples qui adorent le Christ, cite en terminant *Galliarum diversas nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca et Sarmatarum et D a c o r u m et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium...* mais ces hyperboles paraissent correspondre fort peu à la réalité. — La Dacie chrétienne est la province constituée par Aurélien au sud du Danube.

grande voie qui suit la vallée du Maros, l'artère principale par laquelle la civilisation romaine s'est répandue dans les montagnes d'alentour [1]. La seule colonie d'Apulum comptait certainement quatre temples du dieu perse [2], et le *spelaeum* de Sarmizegetusa, fouillé récemment, renfermait encore les fragments d'une cinquantaine de bas-reliefs ou d'autres ex-voto que la piété des fidèles y avait consacrés [3].

Pareillement en Pannonie, la religion iranienne s'implanta dans les villes fortes échelonnées le long du Danube, à Cusum, Intercisa, Aquincum, Brigetio, Carnuntum, Vindobona [4], et même dans les bourgades de l'intérieur [5]. Elle était surtout puissante dans les chefs-lieux de cette double province, à Aquincum et à Carnuntum et dans l'une et l'autre cité, les causes de sa grandeur se laissent assez facilement reconnaître. La première, où l'on célébrait au IIIe siècle les mystères au moins dans cinq temples disséminés sur tout son territoire [6], était

---

1) En dehors de Potaïssa et d'Apulum (cf. p. 250, n. 4), on a découvert des monuments à Napoca [Clausembourg], (? inscr. 297) et à Brucla [Nagy-Enyed] (inscr. 236-7; mon. 283). Un peu à l'ouest ils se rencontrent à Micia [Veczel], (inscr. 290-292; mon. 187-189*bis*), où leur présence s'explique peut-être par celle d'une cohorte de Commagéniens (*supra*, p. 247, n. 6); plus loin à Tibiscum [Karansebes sur le Temes], où a été trouvée aussi une épitaphe bilingue latine et palmyrénienne (CIL, III, suppl. 7999), et, à l'endroit où la route qui reliait cette ville forte au Danube, touchait au fleuve, à Orsova (mon. 136). A l'est du Maros, nous trouvons un temple à Sacidava [Dorstadt] (inscr. 256 7, mon. 191-191*bis*), et un autel à Also-Bajóm près de Mediasch (mon. 190). — Szamos-Ujvar (inscr. 231 *a*) est à la frontière nord de la province; c'est là qu'était placé le camp récemment décrit (*Arch. Ep. Mitth.*, XIV, 168 ss.) de l'*ala II Pannoniorum*. Also-Kosaly, d'où provient l'inscr. 295, n'en est pas fort éloigné. Romula [Slovéni], est situé à l'endroit où se réunissaient les routes venant du nord de la province pour aboutir à Oescus, non loin de cette dernière ville, où nous avons également signalé des inscriptions mithriaques.

2) D'un premier temple proviennent les inscr. 239-241, d'un second, les inscr. 242-3 et le mon. 192, un troisième est mentionné dans l'inscr. 251. Nous possédons en outre deux grands bas-reliefs (mon 192*bis*-193) et un groupe de ronde bosse figurant le Mithra tauroctone (mon. 197), qui prouvent l'existence d'autant de sanctuaires. En admettant que deux de ceux-ci soient identiques au premier et au troisième, nous en aurons quatre au total, mais la quantité des dédicaces et des sculptures exhumées des ruines d'Apulum rend probable que les *sacella* mithriaques y ont été beaucoup plus nombreux. Malheureusement on n'a relevé le plan d'aucun d'eux, et même la provenance exacte de la plupart des monuments est inconnue.

3) Mon. 138 à 185.

4) Cusum (Peterwardein), inscr. 320. — Intercisa (Duna-Pentele), inscr. 321-322; cf. 338-9. — Aquincum (Bude), inscr. 323-336, cf. 340-348; mon. 213-218. — Brigetio (O-Szöny), inscr. 363-6, cf. 389-391; mon. 224. — Carnuntum (Deutsch-Altenburg), inscr. 367-384, cf. 393-399, suppl. 367 *a*-368; mon. 225-231; suppl. 227-228*ter*. — Vindobona (Vienne), cf. l'appendice de ce volume. — En dehors d'Aquincum et de Carnuntum (cf. n. 6 et p. 252 s.), les inscriptions ne nous fournissent que des données chronologiques très vagues. — Pour Brigetio les nos 364 et 391 (qu'il faut sans doute considérer comme mithriaque) ont quelque valeur à cet égard. La seconde inscription est antérieure à 214, date où la *leg. I Adiutrix* quitta la ville, et le nom de *municipium Antoninianum*, qui est appliqué à la cité dans la première, assigne à ce texte une époque postérieure aux Sévères. On ne sait pas au juste quand Brigetio est devenu un municipe, sans doute sous Caracalla.

5) Nous reviendrons plus bas (p. 270) sur la diffusion du mithriacisme dans ces villes. Elle s'explique par d'autres facteurs.

6) La plus ancienne dédicace d'Aquincum est le no 327: le légat Ti-Haterius Saturninus qui y est mentionné, remplit cette charge sous Marc-Aurèle (cf. *Prosopog.*, II, p. 127). Le sens du *deus Sol* nommé dans la dédicace no 346, de 191 ap. J.-C., restant douteux, on ne peut mentionner à Aquincum qu'un seul mithréum antérieur au IIIe siècle. Il a été découvert tout récemment [Kuzsinski Bàlint, *Budapest Régisegei*, t. V (1897), p. 115 ss.,

le quartier général de la *legio II adiutrix*, qui avait été formée en 70 par Vespasien à l'aide de marins de la flotte de Ravenne[1]. Parmi ces affranchis versés dans les cadres de l'armée, la proportion d'Asiatiques était considérable[2], et il est probable que le mithriacisme a, dès le début, compté des adeptes dans cette légion irrégulière. Lorsque, vers 120 après Jésus-Christ, elle fut établie par Hadrien dans la Pannonie inférieure, elle y apporta sans doute ce culte oriental, auquel elle paraît être restée fidèle jusqu'à sa disparition[3]. La *legio I adiutrix*, qui avait une origine similaire, a probablement jeté de même la semence féconde à Brigetio, lorsque, sous Trajan, son camp y fut transféré[4].

Nous pouvons marquer avec plus de précision encore comment le dieu perse arriva à Carnuntum : En 71 ou 72 après Jésus-Christ, Vespasien fit réoccuper cette importante position stratégique par la *legio XV Apollinaris*[5], qui depuis

---

Jahreshefte Arch. Instituts in Wien, 1899, Beibl., p. 56 ss.] et contenait une inscription datée de 198 ap. J.-C. Les suivantes proviennent du temple de Buda-Örs (mon. 218, inscr. 335-6), et remontent à 213 ou 222 ap. J.-C. La position de ce mithréum dans l'*ager Aquincensis*, assez loin de la ville, permet de conclure à une diffusion déjà étendue du mithriacisme. Ensuite vient une inscription isolée (n° 326) de 240 ap. J.-C. Ce sont les seules dont l'année soit indiquée, mais le mithréum fouillé à Bude en 1888 (mon. 213) et où se trouvent les inscr. 329-332, fut construit après Septime Sévère car Aquincum y est appelé *colonia*. Il fut probablement détruit dans les troubles de la fin du III[e] s. (cf. t. II, p. 322). Un troisième *spelaeum*, où selon toute apparence étaient placés les autels n[os] 324 5 (Vieux-Bude), est également du début du troisième siècle, car Julius Castinus gouverna la Pannonie sous le règne de Septime-Sévère (cf. *Prosopog. romana*, t. II, p. 213). Quant au *sacellum* de Tetenyi, dont le bas-relief (mon. 216), nous révèle seul l'existence, on ne peut rien en dire de précis, et il en est de même des autres sculptures ou inscriptions trouvées à Aquincum ou sur son territoire.

1) Sur cette légion, a paru récemment une dissertation de Gündel, *De legione II Adiutrice*, Leipzig, 1895. Formée en 70 par Vespasien, elle fut envoyée en Germanie, et peu de temps après entre (71-80) en Bretagne, où elle séjourna jusqu'en 87. Transportée alors sur le Danube, elle paraît avoir été placée d'abord dans la Mésie supérieure; vers 120 ap. J.-C., elle fut établie à Aquincum, où elle resta sans doute plusieurs siècles, mais elle fournissait des garnisons à d'autres forteresses de la province, notamment à Intercisa (Duna-Pentele), d'où proviennent deux dédicaces à Mithra (cf. p. 251, n. 4).

2) Les Asiatiques étaient moins nombreux dans les équipages de la flotte de Ravenne que dans ceux de la flotte de Misène, mais ils leur fournissaient néanmoins un fort contingent. D'après les statistiques de Jünemann (*De legione I Adiutrice* [*Leipsiger Studien*, XVI], 1894, p. 267), ils formaient à Ravenne 15 °/₀ du chiffre total, tandis qu'à Misène on trouve 29,5 °/₀ de marins d'Asie Mineure ou de Syrie [dont trois Cappadociens] et 22 °/₀ d'Égyptiens.

3) Deux soldats de la *leg. II adiutrix* construisent un temple près d'Aquincum en 213 ou 222 (Inscr. 335-6). Le vétéran nommé n° 326 (240 ap. J. C.) avait sans doute servi dans ce même corps. Un *tribunus leg. II adi.* est nommé n° 334. Cf. aussi les n[os] 171 et 341 qui sont probablement mithriaques.

4) Suivant les recherches de Jünemann (*op. cit.*), la *leg. I Adiutrix* fut constituée en 68 par Néron à l'aide de soldats de la flotte de Misène, elle passa d'abord en Germanie, puis, en 107 en Dacie, à Apulum, et entre 114 et 117 fut transférée à Brigetio, où elle resta jusqu'en 214, date à laquelle elle fut établie dans la Pannonie inférieure. Il est probable que cette légion a contribué à répandre les mystères de Mithra dans tous les pays où elle séjourna, et notamment en Pannonie. Mais on n'a trouvé jusqu'à présent qu'une seule dédicace au *deo invicto* (Mithra?) par un *miles legionis primae adiutricis*, et sa provenance est incertaine (inscr. 391). — Le n° 392 prouve que le culte syrien d'Élagabal fut accepté sans peine par cette légion.

5) Sur l'histoire de la *legio XV Apollinaris*, cf. Vaglieri dans Ruggiero, *Dizion. epigraf.*, I, 514 ss.; Pfitzner, *Gesch. der Kaiserlegionen*, p. 259 ss.

huit ou neuf ans combattait en Orient. Envoyée en 63 sur l'Euphrate pour renforcer l'armée que Corbulon conduisait contre les Parthes, elle avait, de 67 à 70, pris part à la répression du soulèvement des Juifs, et accompagné ensuite Titus à Alexandrie. Pendant ces guerres sanglantes, les vides qui s'étaient produits dans ces effectifs avaient, sans aucun doute, été comblés par des levées opérées en Asie [1]. Ce furent ces conscrits, probablement originaires en grande partie de Cappadoce, qui, transportés avec les anciennes classes sur le Danube, y offrirent d'abord des sacrifices au dieu iranien jusqu'alors inconnu au nord des Alpes. On a trouvé à Carnuntum une dédicace à Mithra, due à un soldat de la légion Apollinaire, soldat qui porte le nom caractéristique de Barbarus [2]. Les premiers adorateurs du *Sol invictus* lui consacrèrent au bord du fleuve une grotte semi-circulaire, qui au troisième siècle devait être relevée de ses ruines par un chevalier romain [3]. Sa haute antiquité se révèle dans sa disposition toute particulière. Lorsque, quelque quarante ans après sa venue en Occident, Trajan transporta de nouveau le quinzième corps sur l'Euphrate, le culte perse avait déjà jeté dans la capitale de la Pannonie supérieure de profondes racines. Non seulement la quatorzième légion *gemina Martia*, qui remplaça à demeure celle qui était retournée en Asie, mais la dixième et la treizième *geminae*, dont certains détachements furent, semble-t-il, adjoints à la première, subirent l'attrait des mystères et comptèrent dans leurs rangs des initiés [4]. Bientôt le premier temple ne suffit plus et l'on en bâtit un second, qui, fait important, est contigu à celui du Jupiter Dolichénus de Commagène [5]. Un municipe se développant à côté du camp en même temps que les conversions se multipliaient, un troisième mithréum fut construit, probablement dès le début du IIe siècle, et ses dimensions dépassent celles de toutes les constructions analogues jusqu'ici découvertes [6]. Il fut, il est vrai, agrandi par Dioclétien et les princes qu'il avait

1) En 58 ap. J.-C., Corbulon compléta ainsi les légions de Syrie (Tac. *Ann.* XIII, 35 : ***Dimissis quibus senectus aut valetudo adversa erat, supplementum petivit, et habiti per Galatiam Cappadociamque dilectus.***)

2) Inscr. 378. L'orthographe *Mitrhe* prouve aussi que nous avons affaire à un oriental à demi hellénisé. Le nom martelé est peut-être celui de Domitien, cf. CIL, III, 4418. L'importance de ce texte pour l'histoire du mithriacisme a déjà été aperçue par M. von Domaszewski (*Arch.-epigr. Mitt.*, X (1886), p. 159.)

3) Le mithréum de Deutsch-Altenburg (mon. 225) doit avoir été aménagé primitivement par les soldats de la *leg. XV Apollinaris*, puisque un certain nombre de ses briques portaient la marque de cette légion (t. II, p. 330). Pour la restauration cf. l'inscr. 368. Nous adoptons la lecture de M. Bormann *v(ir) p(erfectissimus)* (cf. Suppl., t. II, p. 471.)

4) *Legio XIV gemina :* Inscr. 371, 375; suppl. 367 *e* (?), cf. p. 330, mon. 225 *a*. — *Legio XIII gemina :* 377, cf. 359. Le gros de ce corps se trouvait en Dacie, où ses légats font graver des dédicaces *Soli invicto* (302, 303, 305, — *Legio X gemina :* inscr. 373 ; cf. *infra*, p. 254, n. 5.

5) Mon. 228*ter* (t. II, p. 500). Le temple n'a malheureusement été fouillé jusqu'ici qu'incomplètement. — Peut-être le fragment décrit mon. 226 a-t-il été retiré autrefois de ces ruines; sinon il indique l'existence à Carnuntum d'un quatrième mithréum.

6) Inscr. suppl. 367 *a*-367 *e*, mon. 228*bis*. Sur la date, cf. t. II, p. 500, note. L'antiquité de ce temple est prouvée non seulement par les noms des consécrateurs *C. Iulius Propinquus, T. Flavius Viator*, mais par un fait

associés à son pouvoir, lorsqu'en 307 ils tinrent une conférence à Carnuntum [1]. Ils voulurent donner ainsi un témoignage public de leur dévotion à Mithra dans cette ville sainte, qui, de toutes celles du Nord, renfermait probablement les sanctuaires les plus anciens de la secte mazdéenne.

Cette place de guerre, la plus importante de toute la région, paraît avoir été aussi le centre religieux d'où le culte étranger rayonna dans les bourgades des environs. Stix-Neusiedl, où certainement il était pratiqué depuis le milieu du IIe siècle [2], n'était qu'un bourg dépendant de la puissante cité. Mais plus au sud, le temple de Scarbantia fut tout au moins enrichi par un *decurio coloniae Carnunti* [3]. A l'est, le territoire d'Aequinoctium a fourni une dédicace à la « Pierre génitrice [4] » et plus loin, à Vindobona (Vienne), les soldats de la dixième légion avaient appris, sans doute de ceux du camp voisin, à célébrer les mystères [5]. On retrouve jusqu'en Afrique les traces de l'influence que la grande ville pannonienne a exercée sur le développement du mithriacisme [6].

A quelques lieues de Vienne, en franchissant la frontière du Norique, nous rencontrons le bourg de *Commagenae*, dont le nom est dû vraisemblablement à ce qu'une *ala Commagenorum* y avait ses quartiers [7]. On ne s'étonnera donc pas qu'on y ait mis au jour un bas-relief du dieu tauroctone [8]. Toutefois dans cette province, pas plus qu'en Rétie, l'armée ne paraît avoir pris, comme en Pannonie, une part active à la propagation de la religion

---

sur lequel M. Tragau appelle mon attention. L'inscription 367 *b*, employée dans la construction du mur, avait été gravée à l'époque où l'orthographe *Propinquos* était encore en usage, et remplacée plus tard par une autre toute semblable sauf la forme *Propinqus*.

1) Inscr. 367; cf. mon. 227 et la note de M. Bormann, t. II, p. 491, n° 227.

2) Insc. 379-382, mon. 229. Ce mithréum fut restauré par des sévirs de Carnuntum sous les Sévères. L'époque est déterminée par leur nom et le titre de colonie donné à la ville, qui l'obtint de Septime Sévère, mais le bâtiment était déjà alors *vetustate conlapsum* (inscr. 381), ce qui lui assigne une origine beaucoup plus ancienne. — Le bas relief mon. 230 provient sans doute de ce mithréum.

3) Insc. 358-360, mon. 223. — L'inscr. 358 est postérieure à Septime Sévère à cause du nom de *colonia Carnuntum* (cf. n. 2) et le titre d'*Antoniana* que porte la légion XIII dans l'inscr. 359, lui a été donné par Caracalla (211-217 ap. J.-C.). Ceci semble assigner à ce *spelaeum* une date assez tardive. Sur l'époque de sa destruction, cf. t. II, p. 328, *g* note.

4) Inscr. 384, mon. 231. L'attribution de cette pierre au mithréum de Stix-Neusiedl serait peu vraisemblable, Schwadorf étant assez éloigné de ce village.

5) Cf. dans l'appendice l'inscription nouvellement découverte d'un *Ulpius Secundus miles leg. X gem(inae)*. Nous avons signalé à Carnuntum une dédicace d'un *optio* de la même légion (inscr. 373).

6) Le préfet de la IIIe légion, nommé dans une inscription de Lambèse (n° 526), était né à Carnuntum. Cf. le n° 542 (El Gabara) qui a pour auteur un *signifer alae Pannoniorum* et aussi le n° 231 *a* de Szamos-Ujvar en Dacie.

7) Cette étymologie, qui paraît évidente, a été proposée par M. Cichorius (Pauly-Wissowa s. v. *Ala*, t. I, 1329), qui rappelle que les *Castra Batava*, situés un peu plus loin (à Passau), ont dû leur nom à la présence de la *cohors IX Batavorum*. — De même le poste voisin d'Astura a sans doute été ainsi appelé à cause de la présence d'une cohorte d'Asturiens (CIL, III, p. 683, cf. Eugippe, *Vita Severin.*, éd. Mommsen, 1898, p. v).

8) Mon. 238, inscr. 416, *pro salute Comacie et Com(acenorum)*, c'est sans doute ainsi qu'il faut lire; cf. CIL, III, 7832, 7834, 7835, où Jupiter Dolichenus est appelé *deus Commacenus* ou *Commacenorum*.

asiatique [1]. Une inscription tardive d'un *speculator legionis I Noricorum* est la seule de ces pays qui mentionne un soldat [2], et généralement les monuments des mystères sont très clairsemés dans la vallée du Danube supérieur, où les troupes étaient concentrées [3]. Ils ne se multiplient que sur l'autre versant des Alpes, et l'épigraphie de cette dernière région interdit de leur assigner une origine militaire.

Au contraire, dans les deux Germanies, la merveilleuse expansion que prit le mithriacisme est certainement due aux puissants corps d'armée qui défendaient un territoire toujours menacé. On y a trouvé une dédicace d'un centurion consacrée *Soli invicto Mithrae* vers 148 après Jésus-Christ, et il est vraisemblable qu'au milieu du IIe siècle ce dieu avait déjà opéré une quantité de conversions dans les garnisons romaines [4]. Tous les régiments paraissent avoir été atteints par la contagion : les légions *VIII Augusta, XXII Primigenia* et *XXX Ulpia*, les cohortes et les ailes auxiliaires comme les troupes d'élite de volontaires citoyens [5]. Une diffusion aussi générale ne permet guère d'apercevoir

1) Le Norique et la Rétie étaient occupés depuis Marc-Aurèle respectivement par les légions *II Italica* et *III Italica*, créées par cet empereur, et qui se sont probablement recrutées exclusivement dans le pays même. Parmi les auxiliaires de ces provinces, il ne semble pas non plus y avoir eu d'orientaux, en dehors de l'*ala Commagenorum* citée plus haut (p. 247, n. 4).

2) Inscr. 406. La *legio I Noricorum* est postérieure à Dioclétien. — On pourrait s'étonner de trouver en Germanie un fidèle de Mithra dans une *ala Noricorum* (inscr. 461), s'il n'avait eu soin de nous dire qu'il était d'origine Thrace. — Le *centurio cohortis III Vindelicorum*, nommé n° 432, a pu de même ne pas appartenir à ce peuple, mais cf. t. II, p. 353 *d*.

3) Dans le Norique, à Bedaium (Chieming), inscr. 413-414, et à Ischel, inscr. 415 ; deux de ces inscriptions sont dues à des esclaves. — En Rétie, à Guntia (Günzburg), 419-421, dédicaces sans importance. Fragment à Stein près de Constance, mon. 239*ter* cf. aussi *infra*, p. 257, n. 4. — Les inscriptions 421 de Zwiefalten et 422 d'Abudiacum (Epfach) ne sont probablement pas mithriaques, et les monuments 306 et 307 de Iuvavum (Salzbourg), et 300 d'Augusta Vindelicorum (Augsbourg) doivent certainement être écartés.

4) Les inscriptions fournissent les dates suivantes : vers 148 ap. J.-C. (Recking), n° 423, cf. p. 472 — 189 ap. J.-C. (Xanten), n° 463. — 213 ap. J.-C., (Mayence), n° 458 (douteux). — 214 ap. J.-C. (Mayence), n° 444. — 223 ap. J.-C. (Xanten), n° 469 (très douteux). — 242 ap. J.-C. (Remayen) cf. l'appendice. — Le n° 428 où la tribu est mentionnée, est aussi de très bonne époque. — Les trouvailles de monnaies faites dans les mithréums fouillés rendent très probable que la plupart remontent au IIe siècle, quelques-uns peut-être à la fin du Ier. Voyez mon. 245, p. 347 *l*, cf. *e*, note (Neuenheim) ; mon. 247, p. 353 *d* (Gross-Krotzenburg) ; mon. 248, p. 359 *l* (Friedberg) ; mon. 250, p. 362 *k* (Ober-Florstadt) ; mon. 253, p. 380 *m* (Heddernheim) ; mon. 265, p. 388 *g* (Dormagen). — Nous rappelons aussi que tous les monuments découverts dans les champs Décumates — c'est la grande masse — sont antérieurs à l'année 275, où les Germains envahirent le pays. Il fut, il est vrai, reconquis par Probus, mais la possession en fut précaire et de courte durée. — D'après M. Wolff on aurait trouvé dans le 3e mithréum de Heddernheim un grand bronze de Maximus (383-388 ap. J.-C.) ; il faut sans doute lire Maximinus (235-238 ap. J.-C.) — Sur les dates des inscriptions *deo Mithrae*, cf. *supra*, p. 50, n. 2.

5) *Legio VIII Augusta : centurio*, n° 423 (Recking, 148 ap. J.-C.) ; *immunis*, n° 430 (Gross-Krotzenburg), cf. n° 506 et *infra* p. 256, n. 2. — *Legio XXII Primigenia pia fidelis : Miles*, n° 429 (Rottenburg) ; ancien centurion, n° 463 (Xanten) ; cf. mon. 266, p. 389. — *Legio XXX Ulpia victrix : centurio*, n° 263 (Xanten), cf. mon. 266, *ibid.* ; *milites*, n° 469 [où il faut lire *U(lpia)* au lieu de *V(aleria)*] (Xanten), très douteuse. — Tuiles de la VIIIe et XXe légion à Oberflorstadt, 250 *l*, cf. 250 *e* ; tuiles de la XXIIe et XXXe, mon. 266. — *Cohors III Vindelicorum : centurio ?*, n° 432 (Gross-Krotzenburg), cf. mon. 247, p. 353 *d*. — *Ala Noricorum : duplarius*, n° 461 (Dormagen). — *Ala I Flavia milliaria : eques*, n° 438 (Heddernheim). — *Duplarius alae...* n° 444 (Mayence). —

par quel côté le culte étranger s'est glissé dans le pays. On peut admettre cependant, sans crainte de se tromper, que, sauf peut-être sur certains points, il n'y a pas été transporté directement de l'Orient, mais y a été transmis par l'intermédiaire des garnisons du Danube [1], et si l'on voulait absolument préciser son origine, on supposerait, non sans vraisemblance, que la huitième légion, transférée en 70 après Jésus-Christ de la Mésie dans la Germanie supérieure [2], y a pratiqué la première une religion qui devait y devenir rapidement prépondérante.

L'Allemagne est en effet la contrée où l'on a mis au jour le plus grand nombre de mithréums ; c'est elle qui nous a donné les bas-reliefs aux dimensions les plus vastes et aux représentations les plus complètes, et certainement aucune divinité du paganisme n'y a trouvé plus que Mithra des zélateurs nombreux et fervents. Les Champs Décumates, ces confins militaires de l'empire, et surtout les postes avancés compris entre le cours du Mein et le rempart du *limes*, ont été merveilleusement fertiles en découvertes du plus haut intérêt [3]. Au nord de Francfort, près du village de Heddernheim, l'ancienne *civitas Taunensium*, on a exhumé successivement trois temples importants [4], et

---

Cohors XXIIII voluntariorum civium Romanorum : tribunus n° 428 (Mürrhardt). — *Coh. XXXII voluntariorum : centurio,* n° 434 (Heddernheim) ; cf. le n° 462 *(buccinator)* et suppl. 442*a, b (beneficiarius consularis)*. — On n'a pas trouvé d'inscriptions mithriaques des légions qui occupèrent la Germanie au Ier siècle, pas même de la *leg. XXI Rapax,* qui y resta presque sans interruption d'Auguste à Trajan (101 ap. J.-C.), et cette absence de documents est significative. Il est vrai que la *leg. I Minervia* qui campa à Bonn depuis Domitien jusqu'au IIIe siècle, n'apparaît non plus sur aucune de nos inscriptions.

1) Il y avait très peu de soldats orientaux en Germanie [*cohors Damascenorum,* Dipl. XXI, XL, XLI, L, CIRh., 1417*e*, 1 à 14 (Friedberg) ; *Ituraeorum* 1233-4, 1289, 1512 ; *cohors Hamiorum,* 758 ; un Malchus, centurion, CIRh, 1745 ; cf. 787 et *infra,* n. 4], et en général les contacts que ces troupes ont eus avec celles d'Orient ont été rares et toujours passagers, tandis que les relations étaient fréquentes et les communications nombreuses entre les garnisons du Rhin et celles du Danube. Dans le 3e mithréum de Heddernheim (mon. 253*l*, t. II, p. 380, note), on a trouvé un bas-relief de marbre qui a été certainement fabriqué en Pannonie ou en Dacie, et il en est sans doute de même des mon. 248*c* (p. 356), 251*g* (p. 366), cf. *supra,* p. 216, n. 13.

2) La *leg. VIII Aug.* resta en Mésie de 47 à 69 ap. J.-C., et pendant ce temps elle envoya à deux reprises des *vexilla* en Orient (cf. Pfitzner, *Gesch. Kaiserlegionen,* p. 245). D'ailleurs le recrutement habituel des troupes de Mésie rend probable que ses cadres étaient formés en partie d'Asiatiques (cf. *supra,* p. 246, n. 3). La plus ancienne inscription de Germanie (148 ap. J.-C.) est celle d'un centurion de cette légion. — Si cette hypothèse est exacte le mithriacisme aurait pénétré en même temps à Carnuntum (*supra,* p. 252) et sur le haut Rhin.

3) On les a trouvés dans toute la vallée du Neckar, depuis Rottenburg [Sumelocenna] (inscr. 429), non loin de la source de la rivière, jusqu'à son embouchure, à Fellbach près de Cannstadt (inscr. 427, mon. 242) : à Zazenhausen (mon. 309) et à Wahlheim dans la même région (suppl., mon. 242*bis*), à Beihingen près de Ludwigsburg (suppl., mon. 241*bis*), à Besigheim (mon. 242), à Recking près de Heilbronn (inscr. 423, cf. suppl.), à Hölzern près de Weinsberg (mon. 243), à Neuenheim en face de Heidelberg (inscr. 424-5, mon. 245, cf. suppl.) peut-être non loin de là à Lobenfeld, inscr. 454-5, à Mannheim près de l'ancien Lopodunum (mon. 244). — D'autre part, près des forts même du *limes,* des temples avaient été élevés à Mürrhardt (inscr. 428, mentionnant un *templum*) ; à Osterburken (inscr. 426, mon. 246) et au nord du Mein dans les lieux qu'énumèrent les notes suivantes.

4) Heddernheim, inscr. 433-441, mon. 251-254 ; cf. 311. Il y a eu probablement une population orientale assez considérable à Heddernheim. On y a trouvé des dédicaces à Jupiter Dolichénus (Hettner, *De Iove Dolicheno,* 1877, p. 14), à Jupiter Olbius par un Séleucus (CIRh, 1454), à Jupiter Casius (CIRh, 1458) et une

trois autres existaient à Friedberg dans la Hesse [1] et deux autres encore ont été déblayés dans la région environnante [2]. D'autre part, tout le long du Rhin, depuis Augst (Raurica) près de Bâle jusqu'à Xanten (Vetera), en passant par Strasbourg, Mayence, Neuwied, Bonn, Cologne et Dormagen [3], on rencontre une série de monuments, qui indiquent comment la foi nouvelle, gagnant de proche en proche comme une épidémie, s'est propagée jusqu'au milieu des tribus barbares des Ubiens et des Bataves.

L'influence du mithriacisme parmi les troupes massées sur la frontière rhénane peut aussi se mesurer à son extension vers l'intérieur de la Gaule. Un soldat de la huitième légion consacre un autel *deo Invicto* à Genève, qui se trouvait sur la voie militaire conduisant de Germanie à la Méditerranée, et l'on a trouvé d'autres traces du culte oriental dans la Suisse actuelle et le Jura français [4]. A Sarrebourg (*Pons Saravi*), au débouché de la passe des Vosges par laquelle Strasbourg communiquait et communique encore avec les bassins de la Moselle et de la Seine, on a exhumé récemment un *spelaeum* datant du IIIe siècle [5]. Un autre, dont le bas-relief principal, taillé dans la roche vive, a subsisté jusqu'à nos jours, existait à Schwarzerden entre Metz et Mayence [6]. On s'étonnerait que la grande ville de Trèves, résidence ordinaire des commandants militaires, n'eût conservé que quelques débris d'inscriptions et de statues, si l'importance de cette cité sous les successeurs de Constantin n'expliquait la disparition presque complète des monuments du paganisme [7]. Enfin, dans la vallée de la Meuse non loin de la route qui joignait Cologne à Bavay (*Bagacum*), de curieux vestiges des mystères ont été reconnus [8].

épitaphe d'un *Philadelphus Cappadox* (CIRh, 1480). Hettner, qui constate ces faits, renonce à les expliquer. Peut-être les empereurs ont-ils établi là des colons orientaux, comme en Dacie. Sur l'élévation de ce bourg au rang de colonie par Hadrien, cf. G. Wolff dans les *Mittheil. über röm. Funde in Heddernheim*, II, 1894, p. 65.

1) Inscr. 442, suppl. 442 *a d*; mon. 248-9; cf. *Westdeutsche Zeitschr.*, 1897, *Korrespdbl.* p. 226.

2) A Gross-Krotzenburg près de Hanau (mon. 247, 247*bis*, inscr. 430-432), à Ober-Florstadt dans la Hesse (mon. 250). De plus des monuments isolés ont été mis au jour à Wiesbaden (Aquae Mattiacae), mon. 255-6 et probablement aussi, au sud du Mein, à Lengfeld entre Darmstadt et Aschaffenburg (inscr. 454-5).

3) Raurica (Augst), inscr. 450-1; Argentoratum (Strasbourg), mon. 240, cf. l'inscr. 453 de Nähweiler; Rheinzabern (?), inscr. 447, mon. 259; Moguntiacum (Mayence), inscr. 444-446, cf. 458, mon 257; Neuwied, mon. 260; Bandorf (?), inscr. 466, mon. 315; Bonna, inscr. 459-460, mon. 261-3; Colonia (Cologne), mon. 264, cf. inscr. 467-8 et 574 *b*; Durnomagus (Dormagen), inscr. 461-2, mon. 265; Vetera (Xanten), inscr. 463, cf. 469, mon. 266. — La dédicace de Vechten (inscr. 470) n'est probablement pas mithriaque.

4) Genève, dédicace probablement mithriaque de 201 ap. J.-C., n° 506. Inscriptions d'*Aquae Helveticae*, n° 449 (celle de Lausanne, n° 448, n'est pas mithriaque); à Allmendingen, près de Thun, inscr., suppl. 420 *a*, mon. 239*bis*. Dédicace à Epamantodurum (Mandeure), entre Augst et Besançon; inscr. 422 *a*; *sacellum* à Besançon même, cf. *infra*, p. 267, n. 4.

5) Sarrebourg, inscr. 491 *a c*, mon. suppl. 273*ter*.

6) Mon. 258; cf. aussi les mon. douteux 313 ss. — Un *civis Mediomatricus* est nommé dans l'inscr. 441; cf. aussi 431.

7) Trèves, inscr. 491, mon. 273*bis*; cf. mon. douteux 321 ss.

8) Bronzes d'Angleur: mon. 316; cf. les inscriptions de Juslenville, nos 464-5.

De Bavay, cette route menait vers l'ouest à Boulogne *(Gesoriacum),* le port d'attache de la *classis Britannica* [1]. Les deux statues de dadophores, certainement exécutées sur place, qui y ont été retrouvées furent sans doute offertes au dieu par quelque marin ou officier étranger de la flotte [2]. Cette importante station maritime devait entretenir des relations quotidiennes avec la grande île opposée et surtout avec Londres, que fréquentaient dès cette époque de nombreux navires [3]. L'existence d'un mithréum dans le principal entrepôt commercial et militaire de la Bretagne n'a rien qui doive nous surprendre [4]. En général, dans aucune contrée, le culte iranien ne resta aussi exactement que dans celle-ci confiné dans les places fortes. En dehors d'York (*Eburacum*) [5], où se trouvait le quartier général des troupes de la province, il ne s'est répandu qu'à l'ouest du pays, à Caërleon (*Isca*) et à Chester (*Deva*), où des camps avaient été établis pour contenir les peuplades galloises des Silures et des Ordovices [6], puis à son extrémité septentrionale, le long du vallum d'Hadrien, qui protégeait le territoire de l'empire contre les incursions des Pictes et des Calédoniens. Toutes les " stations " de ce rempart semblent avoir eu leur temple mithriaque, où le commandant de la place (*praefectus*) donnait à ses subordonnés l'exemple de la dévotion [7]. Il est donc évident que le dieu asiatique s'est avancé jusque dans ces régions boréales à la suite des armées, mais on ne peut déterminer ni à quel moment, ni avec quelles troupes il y pénétra. On a lieu de croire cependant qu'il y était honoré dès le milieu du IIe siècle [8],

1) Marquardt, *Staatsverwaltung*, t. II, p. 503, et De la Berge, *Étude sur l'organisation des flottes romaines*, Vienne, 1887, p. 77. L'inscription d'un *tr(ierarcha), Ti Claudius Aug. lib. Seleucus,* trouvée à Boulogne, prouve suffisamment que des orientaux se trouvaient dans le corps des officiers.

2) Mon. 274; cf. 274*bis*. M. Hamy a déjà mis l'introduction du mithriacisme en rapport avec la présence des marins orientaux (cf. *Congrès archéologique de Bruxelles*, 1891; compte rendu, p. 353). M. J. V. Vaillant de Boulogne avait aussi attiré mon attention sur ce point.

3) Tac., *Ann.*, XIV, 33. *Londinium... copia negotiatorum et commeatuum maxime celebre.*

4) Mon. 267; inscr. 471 d'un vétéran de la *leg. II Augusta.* Les *negotiatores,* dont parle Tacite, ont probablement contribué avec les anciens soldats à orner le temple. Les sculptures de marbre, qui s'y trouvaient, ont certainement été importées de Gaule ou d'Italie, cf. t. II, p. 390 note. — Le culte de la *Magna Mater* était aussi pratiqué à Londres, cf. mon. 317. – On a cru reconnaître encore un mithréum, entre Londres et la côte, à Burham sur la Medway; cf. mon. suppl. 267*bis*.

5) Eburacum, inscr. 474, mon. 270-1.

6) Isca, inscr. 472; Déva, mon. 268-9. — Le nom de Caërleon dérive, comme on sait, de *Castra legionis.* La *leg. II Adiutrix* (dont nous avons parlé plus haut, p. 252) a campé à Déva de 71 à 80 ou même de 74 à 87 ap. J.-C. (Jünemann, *l. c.,* p. 26 ss.). Peut-être y a-t-elle introduit le culte mithriaque dès cette époque, mais nous n'avons aucune preuve à l'appui de cette hypothèse.

7) Stations du vallum d'Hadrien : Vindobala (Ruchester), inscr. 475-8, mon. 272; Borcovicium (Housesteads), inscr. 479-482, mon. 273; Amboglanna, inscr. 489; Petrianae, inscr. 485, cf. 490; Luguvallium, inscr. suppl. 485 *a*. Stations un peu au sud du vallum : Lanchester, inscr. 473, cf. 487; Alionis (Whitley-Castle?), inscr. 488, cf. mon. 318. Au nord du vallum à Bremenium, inscr. 486; cf. ci-dessous n. 8 fin.

8) Tous les consécrateurs qui indiquent leur profession, sont des militaires (nº 478, *miles;* 471, *emeritus;* 472, 480, *centurio;* 479, *beneficiarius consularis;* 486, *tribunus cohortis;* 475, 476, 489, 490, *praefectus*, sc. *sta-*

et que la Germanie [1] avait servi ici d'intermédiaire entre le lointain Orient
Et penitus toto divisos orbe Britannos.

A l'autre extrémité du monde romain, les mystères furent célébrés également par les soldats. Ils avaient des adeptes dans la IIIe légion, campée à Lambèse, et dans les postes qui gardaient les défilés de l'Aurès ou jalonnaient la lisière du Sahara [2]. Cependant ils ne paraissent pas avoir été aussi populaires au sud de la Méditerranée que dans les pays du nord, et leur propagation a pris ici un caractère spécial. Leurs monuments, presque tous d'époque tardive [3], sont dus à des officiers ou du moins des centurions, dont beaucoup étaient d'origine étrangère [4], plutôt qu'aux simples soldats levés presque en totalité dans la

---

tionis, cf. 488), mais le nom du corps est rarement indiqué (472 et 473, *legio II Augusta;* 478, *leg. VI;* 486, *cohors I Vardulorum;* 488... *cohors III Nerviorum)*, et l'on ne peut tirer de ces mentions aucune conclusion chronologique. Un seul texte est daté, c'est le n° 480 de 252 après J.-C. Le n° 486 est consacré *pro salute M. Aureli Antonini pii felic. Aug.* M. Hübner voit, d'après Bruce, dans cet empereur Héliogabale (219-222); on songerait certainement plutôt à Caracalla (198-217), le nom n'étant pas martelé; mais si l'on considère que Bremenium se trouve au nord du vallum d'Hadrien, et que Septime Sévère retira selon toute probabilité, les garnisons placées au delà de cette muraille (CIL, VII, p. 100), on admettra que *M. Aurel. Antoninus* est ici Marc Aurèle; cf. mon. suppl. 267*bis* sur la découverte d'un mithréum en Écosse. De plus l'inscription 476, que le nom Tib. Cl. Decimus Cornelia Antonius ne permet guère de placer plus bas que le IIe siècle, parle déjà de la restauration d'un temple.

1) Les trois légions britanniques, la *II augusta*, la *VI victrix* et la *XX Valeria victrix* sont arrivées de Germanie dans l'île, la première et la troisième sous Claude, la deuxième sous Hadrien. Celle-ci pouvait déjà sous cet empereur comprendre des sectateurs de Mithra. De plus les permutations entre sous-officiers et les envois de soldats ont été fréquents d'une province à l'autre. — On conçoit que les orientaux étaient rares en Bretagne : on ne peut signaler qu'une *cohors Hamiorum sagittariorum ;* cf. Hübner, *Exercitus Britannicus*, Hermes, XVI (1881), p. 530 sqq. — On trouve cependant quelques syriens de ci de là; ainsi CIL, VII, 718 *a*, *Barates Palmyrenus natione;* VII, 470, dédicace grecque à l'Hercule tyrien; VII, 167, *tribunus leg. domo Samosata.*

2) Presque tous les monuments mithriaques d'Afrique ont été découverts dans la région méridionale, là où étaient cantonnées les troupes; en Numidie, surtout à Lambèse, inscr. 526-8; puis à Mascula (Krenchela), inscr. 525; Diana (Aïn-Zana), inscr. 529 [dédicace d'un esclave]; El-Gahara, inscr. 542, cf. suppl., p. 474; peut-être à Sidi-Okba, inscr. 535; en Maurétanie, à Timziouïn (mon. 282) et Aïn-Tekria (inscr. 541). — En dehors de cette zone, on n'a trouvé de traces indubitables de ce culte que dans les deux chefs-lieux, Cirta (Constantine), inscr. 530, cf. 538, et Sétif, inscr. 539, cf. 543, mon. 283 [mithréum construit par des légionnaires] et dans les ports de Rusicade (Philippeville), mon. 284, Icosium (Alger), inscr. 540, peut-être aussi Caesarea (Cherchel), inscr. 545-6. Nous y reviendrons plus bas. — Les inscriptions de Thuburnica (531), Chidibbia (532), Ucubi (533), Thamugadi (534), Zarai (536), Thagaste (537), Mouzaiville (544), Zuccabar (547) et celle de Calama (583) ne sont probablement pas ou certainement pas mithriaques.

3) La plus ancienne, celle d'Aïn-Tekria (n° 541), date du règne de Commode (180-192 ap. J.-C.). Puis viennent les n°s 526 de Lambèse en 235-8 ap. J.-C., 529 de Diana en 283-4 ap. J.-C., 539 de Sétif postérieure à 285 ap. J.-C., 530 de Cirta en 364-7 ap. J.-C. — Les inscriptions des dieux solaires sont aussi tardives : n° 537 de 275 ap. J.-C., 532 de 276-282 ap. J.-C., 543 de 315-6 ap. J.-C. et 531 de la même époque. A la fin du IIe siècle, Tertullien parle déjà des mystères comme s'ils étaient très répandus, mais Carthage était une ville cosmopolite.

4) Les inscriptions mentionnent deux et peut-être trois gouverneurs (*praeses*) de Numidie ou de Maurétanie (n°s 529, 530, 543), peut-être un consul (531), un *praefectus legionis, III aug.* (526), et sans doute un *praefectus cohortis* (535) un ou deux centurions (527, cf. 542 où le titre est douteux). Comme grades inférieurs, on ne trouve qu'un *signifer alae Pannoniorum* joint à *beneficiarius consularis* (inscr. 542), puis dans une inscription postérieure à Dioclétien (539) deux cohortes de la *leg. II Herculia*, mais nous ne pouvons pas nous rendre

contrée qu'ils étaient chargés de défendre. Les légionnaires de Numidie sont restés attachés à leurs dieux indigènes, puniques ou berbères, et n'ont que rarement adopté les croyances des compagnons avec lesquels le métier des armes les mettait en contact. La religion persique a donc en Afrique été pratiquée surtout, semble-t-il, par ceux que le service militaire y appelait du dehors, et les collèges de fidèles se composaient en majorité, sinon d'Asiatiques [1], du moins de recrues amenées des provinces danubiennes [2].

Enfin en Espagne, le pays d'Occident qui est le plus pauvre en monuments mithriaques, la connexité de leur présence avec celle des garnisons n'est pas moins manifeste. Sur toute l'étendue de cette vaste péninsule, où se pressaient tant de cités populeuses, ils font presque totalement défaut, même dans les centres urbains les plus considérables. C'est à peine si, dans la capitale de la Lusitanie et celle de la Tarraconaise, à Émerita [3] et à Tarragone [4], on peut signaler un bout d'inscription. Mais dans les vallées sauvages des Asturies et de la Galice, le dieu iranien avait un culte organisé [5]. On mettra immédiatement

compte de quels éléments cette troupe a été formée. — Le fait que les dédicaces à Mithra ont pour auteur presque exclusivement des officiers a été déjà remarqué et expliqué par M. Cagnat, *op. cit.*, p. 421 ss.

1) Sur les auxiliaires orientaux cantonnés en Afrique, cf. *supra*, p. 247, n. 6 s. Les Commagéniens et peut-être les Osrhoéniens sont probablement les seuls qui aient adoré Mithra. Les Palmyréniens ont toujours rendu un culte exclusivement à Malagbel (Cagnat, *L'armée d'Afrique* p. 252).

2) Les recherches de M. Cagnat (*op. cit.*, p. 353 sqq.) permettent de se rendre un compte exact de la façon dont la légion III *Augusta* s'est recrutée aux différentes époques. Les orientaux n'y ont été admis en grand nombre qu'à la fin du Ier siècle : lorsque Vespasien eut exclu les Italiens de l'armée, on remplit les cadres de celle d'Afrique à l'aide de conscrits asiatiques (Syriens, Bithyniens etc.). Mais nous n'avons aucune preuve que le mithriacisme ait été introduit d'aussi bonne heure en Numidie Dès la première moitié du IIe siècle, ce n'est plus l'Asie, ce sont les provinces danubiennes qui envoient des contingents pour suppléer à l'insuffisance des levées régionales. Sur une liste de 69 soldats enrôlés sous Hadrien, 33 sont africains, 36 originaires de Mésie, de Dacie, etc. A mesure que l'Afrique se romanise, elle fournit une proportion plus forte de conscrits, et la légion finit par être composée presque exclusivement d'éléments indigènes. Cependant les provinces du Danube sont toujours représentées par une quantité d'hommes relativement considérable. Ainsi sur 22 soldats, entrés au service au milieu du IIe siècle, 5 viennent de Napoca en Dacie (*Eph. Ep.*, VII, 372, cf. Cagnat, p. 364). Au contraire, le nombre des orientaux est infime. — La composition de cette légion rend donc très probable que le culte mithriaque a été répandu en Afrique plutôt par des Européens que par des Asiatiques, et l'examen de nos monuments corrobore cette présomption. Sur le petit nombre d'inscriptions qui nous sont conservées, une (n° 525) a pour auteur un *praefectus legionis* né à Carnuntum (cf. *supra*, p. 254, n. 6) et une autre (n° 542) mentionne un *signifer alae I Pannoniorum*. De plus, Lambèse est la seule ville avec Apulum et Potaïssa où l'on trouve adoré, à côté de Mithra, Aziz le dieu d'Édesse, et ce *bonus puer*, comme on l'appelle en latin, auquel un préfet de la IIIe légion fait une dédicace sous Aurélien (CIL, VIII, 2665), est certainement arrivé en Numidie non d'Osrhoène mais de Dacie; cf. *supra*, p. 250, n. 2.

3) Émerita, inscr. 512, sans doute d'un affranchi oriental. — Nous parlerons plus bas p. 266, n. 7) des textes de Lisbonne, Malaga, Baetulo. Les inscriptions 518 (Capera), 520 (Caldas de Vizella), 521 (Caesarobriga), 523 (Trillo), 581 (Ugultuniacum) ne sont pas mithriaques. Le n° 588 est apocryphe.

4) *Tarracone aut vexillationes legionis VII geminae aut certe numeros militum singularium legato Augusti, cuius praetorium memoratur, ad manus fuisse tituli aperte indicant* (Hübner, CIL, II, p. 540). Tarracone était en même temps un port important, cf. *infra*, p. 266, n. 7.

5) N° 514 (San Juan de Isla) dédicace *per patrem patratum leonem*, 513 (Iria Flavia en Galice); cf. le n° 522 d'Asturica (Astorga), qui paraît montrer que *Sol invictus* faisait alors partie des *dii militares* (cf. *infra*,

ce fait en rapport avec le séjour prolongé d'une légion dans cette contrée longtemps insoumise [1]. Peut-être les conventicules d'initiés comprenaient-ils aussi des vétérans des cohortes espagnoles, qui, après avoir servi comme auxiliaires sur le Rhin et le Danube, étaient rentrés dans leurs foyers convertis à la foi mazdéenne [2].

En effet, l'armée n'a pas seulement contribué à répandre les cultes orientaux en réunissant côte à côte des hommes, citoyens ou pérégrins, de toutes les parties du monde, en faisant passer sans cesse les officiers, les centurions, ou même des corps entiers d'une province à l'autre suivant les besoins variables du moment, et en étendant ainsi sur toutes les frontières un réseau de communications perpétuelles. Leur congé obtenu, les soldats continuaient à observer dans leur retraite les pratiques auxquelles ils s'étaient accoutumés sous les drapeaux, et ils provoquaient bientôt autour d'eux des imitations. Souvent ils s'établissaient à proximité de leur dernière garnison [3], dans ces municipes qui peu à peu avaient auprès des camps remplacé les échoppes des vivandiers. Parfois aussi ils élisaient domicile dans quelque grande ville de la contrée où ils avaient servi, pour y passer avec de vieux frères d'armes le reste de leurs jours : Lyon compta toujours dans ses murs un nombre considérable de ces anciens légionnaires de Germanie, et la seule inscription mithriaque que Londres nous ait donnée, a pour auteur un *emeritus* des troupes de Bretagne [4]. Il arrivait aussi que l'empereur envoyât ces soldats libérés sur un territoire qu'il leur assignait, pour y fonder une colonie [5]. Elusa en Aquitaine a peut-être connu la

---

ch. III). — Cette inscription est postérieure à Caracalla; le n° 517 de Lisbonne remonte aux années 198-211 ap. J.-C. Ce sont en Espagne les seules qu'on puisse dater.

1) On sait que depuis Vespasien l'Espagne n'était plus occupée que par une seule légion, la VIIe *gemina*, qui avait son camp à Léon, près d'Asturica. Elle y resta jusqu'au IIIe siècle. — *Solis invicti monumenta in Hispania perquam rara sunt, neque inveniuntur fere nisi in regionibus septentrionalibus, quibus exercitus Romani diutius morati cultum hunc orientalem propagaverunt* (Hübner *ad* CIL, II, 807).

2) Les tribus des Pyrénées fournissaient aux armées romaines des auxiliaires en quantité : ailes et cohortes *Asturum, Gallaecorum, Vardulorum*, etc. Nous avons mentionné plus haut une dédicace mithriaque d'un *tribunus cohortis I Vardulorum cum consacraneis* trouvée en Bretagne (n° 486). — Un vétéran de la *leg. II Adiutrix* de Pannonie est enterré à Asturica (CIL, II, 2639).

3) Sur l'établissement des vétérans dans les villes d'Afrique et spécialement autour des forteresses, cf. Cagnat, *op. cit.*, p. 478 sqq. où l'on trouvera des exemples de Ciliciens et de Syriens qui sont restés dans le pays avec leur famille après avoir servi dans la IIIe légion. — Dédicaces à Mithra par des vétérans à Aquincum (n° 326) et à Œscus (n° 225). Ce dernier venait de la Mésie supérieure, cf. *supra*, p. 248, n. 3.

4) Pour Lyon, cf. Allmer, *Rev. épigraphique du midi*, II, 269. Le fait est d'ailleurs bien connu. — L'inscription mithriaque de Lyon n° 493 est due à un *frumentarius leg(ionis)... et commentariensis;* cf. suppl., t. II, p. 474. — Pour Londres, cf. inscr. n° 471. On pourrait multiplier les exemples. Des vétérans de la *leg. II adiutrix*, campée à Brigetio, meurent à Salone (CIL, III, S. 8752) et à Aquilée (CIL, V, 888), où existait un *collegium veteranorum* (CIL, V, 784, 884). — Sur les vétérans qui ont fait graver des inscriptions mithriaques à Rome (n°s 48, 82, 129, 130), cf. *infra*, p. 274.

5) Cf. Marquardt, *Staatsverwaltung*, I, 124 s. — Ces fondations de colonies militaires ont cependant dû être rares aux IIe et IIIe siècles.

religion asiatique par les vétérans du Rhin qu'y établit Septime Sévère [1]. Souvent les conscrits que l'autorité militaire transportait aux confins de l'empire, gardaient au cœur l'amour de leur pays natal avec lequel ils ne cessaient d'entretenir des relations [2]; mais lorsque, licenciés après vingt ou vingt-cinq ans de factions et de combats, ils retournaient dans leur patrie, aux dieux de leur cité ou de leur tribu ils préféraient le protecteur étranger qu'un compagnon de tente leur avait appris au loin à adorer suivant des rites mystérieux.

Toutefois, la propagation du mithriacisme dans les villes et les campagnes des provinces *inermes* est due surtout à d'autres facteurs qu'à l'armée. Par ses conquêtes progressives en Asie, Rome avait soumis à sa domination de nombreuses populations sémitiques. Dès que la fondation de l'empire eut assuré la paix du monde et rendu la sécurité au négoce, on vit ces nouveaux sujets, profitant des aptitudes spéciales de leur race, concentrer peu à peu entre leurs mains le trafic du Levant. Comme auparavant les Phéniciens et les Carthaginois, les Syriens peuplèrent alors de leurs colonies tous les ports de la Méditerranée [3]. A l'époque hellénistique, ils s'étaient établis en grand nombre dans les centres commerciaux de la Grèce, notamment à Délos [4]. Une quantité de ces marchands affluèrent maintenant à proximité de Rome, à Pouzzoles, à Ostie [5]. Ils semblent avoir fait des affaires dans toutes les cités maritimes d'Occident. On les trouve en Italie à Ravenne, à Aquilée, à Tergeste; à Salone, en Dalmatie, et jusqu'à Malaga en Espagne [6]. Leur activité mercantile les entraînait même au loin dans l'intérieur des terres, partout où ils avaient la perspective de réaliser quelque profit. Par la vallée du Danube ils pénètrèrent jusqu'à Sarmizégétusa et Apulum en Dacie, jusqu'à Sirmium en Pannonie [7].

1) Élusa, inscr. 507-510. Mon. 281*bis*. La dédicace *deo Mitr(ae?)* de Soulan étant douteuse (nº 511, cf. t. II, p. 474). Eauze est la seule ville d'Aquitaine où des vestiges certains du culte de Mithra se soient révélés. — Sur la *colonia Elusatium*, cf. CIL, XIII, p. 72.

2) Sur ces relations des soldats avec leur pays d'origine, cf. Jung, *Fasten der Provinz Dacien*, p. xv, n. 175-6.

3) Sur cette *diaspora* syrienne, qu'il ne faut pas confondre avec celle des Juifs, cf. Mommsen *Röm. Gesch.*, t. V², p. 467 sqq.; Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, t. II⁶, p. 78 sq., et pour la période postérieure à Constantin, Scheffer-Boichorst, *Zur Geschichte der Syrer im Abendlande (Mittheilungen des Instituts für Œsterreichische Geschichtsforschung*, VI), 1883. Je citerai surtout dans la suite, les textes qui n'ont pas été mentionnés dans ces ouvrages.

4) Sur Délos, cf. *supra*, p. 241, n. 3 et Lebas-Foucart, 1967, 1971, 1974. — Un collège Ἀφροδισιαστᾶν Σύρων à Nisyros, *Mitt. Arch. Instit. Athen.*, t. XV, p. 134. Les Syriens avaient importé le culte de la *dea Syra* à Mylasa (*l. c.*, p. 259, nº 12), à Astypalée (*Bull. corr. hell.*, III, p, 407), à Smyrne (Dittenberger, nº 364).

5) Pouzzoles, CIG, 5853 = ISI, 830, cf. CIL, X, 1556, 1576 ss., 1601, 1634, 1797. — Ostie, CIG, 5892 = ISI, 830, et CIL, XIV, p. 5.

6) Ravenne : CIL, XI, 198 *a*; Sidon. Apoll., *Ep.*, I, 8. — Trieste : CIL, V, 1633, 1679. — Aquilée : CIL, V, 1031, 1142. — Sur le cimetière de Concordia, cf. CIL, V, p. 1058 ss. et ISI, nºˢ 2324 ss. — Salone, CIL, III, 1961, 2066 ; *Eph. Ep.*, II, 529. — Malaga, CIL, II, p. 252 = ISI, 2540.

7) Sarmizegetusa : *Arch.-epigr. Mitth.*, IV, p. 100; CIL, III, suppl. 7954. — Apulum : *Eph.*, II, 401 = CIL, III,

En Gaule, cette population d'orientaux était particulièrement dense; ils arrivèrent par la Gironde à Bordeaux, et remontèrent le Rhône jusqu'à Lyon [1]. Quand ils eurent occupé les rives de ce fleuve, ils débordèrent dans tout le centre de la province, et Trèves, la grande capitale du nord, les attira en foule. Ils remplissaient véritablement, comme le dit saint Jérôme, tout le monde romain [2]. Les invasions des barbares ne suffirent pas à décourager leur esprit d'entreprise. Sous les Mérovingiens, ils parlaient encore leur idiome sémitique à Orléans. Pour arrêter leur émigration, il fallut que les Sarrasins eussent ruiné la navigation sur la Méditerranée [3].

Les Syriens se distinguèrent à toutes les époques par leur ardente ferveur. Aucun peuple, pas même les Égyptiens, ne défendit avec autant de violence ses idoles contre les chrétiens. Aussi, lorsqu'ils fondaient une colonie, leur premier soin était-il d'organiser leurs cultes nationaux, et la mère-patrie leur allouait parfois des subventions pour les aider à accomplir ce pieux devoir [4]. C'est ainsi que les divinités d'Héliopolis, de Dolichè, de Damas et même de Palmyre ont pénétré d'abord en Italie.

Le mot *Syrus* avait dans l'usage courant un sens très vague. Ce mot, abréviation d'*Assyrus*, était souvent confondu avec lui, et servait à désigner en général toutes les populations sémitiques anciennement soumises aux rois de Ninive, jusqu'à l'Euphrate et même au delà [5]. Il comprenait donc les sectateurs

---

Suppl. 7761. — Celeia : CIL, III, S. 11701. — Sirmium : CIL, III, 6443. — Peut être aussi à Vercellae (près de Turin) : CIL, V, 8939.

1) Bordeaux : Jullian, *Inscr. de Bordeaux*, 1887, n° 71 et introd., p. vii; cf. CIL, XIII, p. 76. — Lyon, CIL, XIII, p. 255. — Trèves, CIG, 9891-3 = ISI, 2557 ss.

2) Hieron., *In Ezech.*, 27, t. V, p. 513, Vallarsi (cité par Mommsen) : *Occupato nunc orbe Romano.*— L'esprit de lucre des trafiquants syriens était devenu proverbial au ive siècle ; voyez Eumène, *Oratio pro rest. scolis*, c. 12, et Firmicus Maternus, *Mathes*, I, 10, § 14 : *De moribus gentium est supervacua disputatio... Syrorum avaritiam mutavit repentina profusio ;* cf. St Jérome, *l. c.*

3) Sur la persistance des colonies syriennes en Gaule ; cf. les ouvrages cités ci-dessus, et Fustel de Coulanges, *La monarchie franque*, 1888, p. 257 ; Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 177. — En Italie, on les trouve encore sous Justinien, Procope, *Bell. Goth.*, I, 8 : Ἀντίοχος, Σύρος μὲν ἀνὴρ, ἐκ παλαίου δὲ ᾠκημένος ἐν Νεαπόλει ἐπὶ τῇ κατὰ θάλασσαν ἐργασίᾳ, καὶ δόξαν πολλὴν ... ἐνταῦθα ἔχων. — De même dans l'empire d'Orient, on a découvert à Varna une épitaphe, datée de 576 ap. J.-C. d'un Ἡλιόδωρος ἀπὸ κώμης Ταρουτίας ἐμπόρων τῆς Ἀπαμείας ἐνορίας (*Arch. Epig Mitt.*, X, p. 179, n° 1). Une autre épitaphe chrétienne de Mangalia (dans la Dobrudja) publiée *ibid.*, XI, p. 32 (Συνπλίκιος, υἱὸς Κασσιανοῦ, Σύρος τῷ γένι, νομικὸς τὴν ἐπιστήμην), est sans doute celle d'un fonctionnaire. — Après la conquête musulmane, les Syriens continuèrent leur commerce dans l'empire byzantin. A la fin du IXe siècle l'édit de Léon le Sage parle de τῶν ἀπὸ Συρίας οἰκησάντων καὶ δεκαετῆ χρόνον ἐν τῇ βασιλευούσῃ διανυσάντων, et défend aux marchands syriens de séjourner plus de trois mois dans les hôtelleries (*Le livre du Préfet*, éd. Nicole, Genève, 1893, ch. v, § 2 et 5, p. 30).

4) Ainsi à Délos; cf. *supra*, p. 241, n. 3. — A Pouzzoles, CIG, 5853 = Kaibel, ISI, 830; CIL, X, 1576 ss., 1578, 1579, 1634, 2005. — A Rome, CIL, VI, 403 sqq., 420 sqq. ; cf. la note 5.

5) Cf. sur l'étymologie et la signification de Syrus, cf. Nöldeke, *Hermes*, 1871, p. 443 sqq. - Les Commagéniens ont certainement été rangés parmi les Syriens. On trouve des dédicaces au Zeus de Dolichè consacrées par des *Syri negotiatores :* CIL, III, S. 7761 ; *Arch. Ep. Mitth.*, VI, p. 100, n° 7 ; cf. *Eph.*, II, 529 (*et Surae coniugi*). —

de Mithra établis dans la vallée de ce fleuve, et à mesure que Rome étendit ses conquêtes de ce côté, ils durent être de plus en plus nombreux parmi les " Syriens „ qui résidaient dans les cités latines.

Cependant les marchands qui fondaient des comptoirs en Occident, étaient en majorité les serviteurs des Baals sémitiques [1], et ceux qui invoquaient Mithra étaient généralement des Asiatiques d'une condition plus humble. Les premiers temples, que le dieu posséda dans l'ouest de l'empire, furent certainement fréquentés surtout par des esclaves. C'était de préférence dans les provinces d'Orient que les *mangones* se fournissaient de leur marchandise humaine. Ils amenaient à Rome du fond de l'Asie Mineure des troupeaux de serfs vendus par les grands propriétaires fonciers de la Cappadoce et du Pont [2], et cette population importée avait fini, au dire d'un ancien, par former comme des villes particulières dans la capitale [3]. Mais la traite ne suffisait pas à la consommation croissante de l'Italie dépeuplée. A côté d'elle, la guerre était la grande pourvoyeuse d'hommes. Quand on voit Titus dans la seule campagne de Judée réduire quatre-vingt-dix-sept mille Juifs en esclavage [4], l'imagination est effrayée des foules de captifs que les luttes incessantes avec les Parthes et en particulier les conquêtes de Trajan durent jeter sur les marchés de l'Occident [5].

Même les habitants de l'Osrhoène ont pris ce nom, cf. CIL, VI, 700 : *Natus in Syria Nisybin.* — D'autre part les écrivains affectent parfois d'employer *Assyrus* pour *Syrus;* cf. Nöldeke, p. 63.

1) Plusieurs inscriptions consacrées à Jupiter *Dolichenus* et Jupiter *Heliopolitanus* mentionnent des *Syri negotiatores.* Parmi les textes mithriaques, on n'en peut citer qu'un seul, mutilé et douteux (inscr. 218; cf. 102).

2) Sur les esclaves Cappadociens, cf. Horace, *Epist.*, I, 6, 39 : *Mancipiis locuples eget aeris Cappadocum rex ;* Pers., *Sat.*, VI, 77 : *Cappadocas rigida pingues plausisse catasta;* Martial, X, 77, 3 : *Nec de Cappadocis eques catastis;* Juvén., *Sat.*, VII, 15 sq. et la note de Friedländer; Pétrone, *Satyr.* 69 : *Artificia servi nequam narras — adgnosco Cappadocem, nihil sibi defraudat;* Martial, VI, 77, 4 : *Quid te Cappadocum sex onus esse iuvat;* VII, 30 : *Nec Cilicum spernis Cappadocumque toros;* Luc., *Lucius vel Asinus*, 36 : Δοῦλον καλὸν καὶ ἁδρὸν καὶ Καππαδόκην τὸ γένος. — Pour le Pont, cf. Polybe, IV, 38, 9 : Τά τε θρέμματα καὶ τὸ τῶν ἀγομένων σωμάτων πλῆθος οἱ κατὰ τὸν Πόντον ἡμῖν τόποι παρασκευάζουσι δαψιλέστατον. Ces esclaves étaient sous l'empire vendus à Byzance, cf. Philostrate, *Vit. Apoll.*, VIII, 7, § 42 : Ἀνδράποδα Ποντικὰ ἢ Λύδια ἢ ἐκ Φρυγῶν πρίαιτ' ἄν κἀνταῦθά τις, ὧν γε καὶ ἀγέλαις ἐντυχεῖν ἔστι ἅμα φοιτώσαις δεῦρο. Il ajoute que des parents vendaient dans ces pays leurs propres enfants. — Sur les seigneurs, maîtres du sol en Cappadoce, et sur leurs serfs, cf. Th. Reinach, *Mithridate Eupator,* p. 237-239.

3) Athénée, I, 36, p. 20 *b, c* : Λέγοι ἄν τις τὴν Ῥώμην πόλιν ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης ἐν ἧ συνιδεῖν ἔστιν πάσας τὰς πόλεις ἱδρυμένας ... καὶ γὰρ ὅλα ἔθνη ἀθρόως αὐτόθι συνῴκισται, ὡς τὰ Καππαδοκῶν καὶ Σκυθῶν καὶ Ποντίων καὶ ἄλλων πλειόνων.

4) Josèphe, *B. J.*, VI, 9, 3; cf. Wallon, *Histoire de l'esclavage*, t. II, 1847, p. 37 sqq.

5) Déjà sous la république, les guerres contre Antiochus d'abord, plus tard contre Mithridate avaient provoqué le transport d'une foule d'esclaves orientaux en Italie. M. Riess a vu là, sans doute avec raison, la cause de l'apparition des astrologues (*Chaldaei*) dans ce pays (Pauly-Wissowa s. v., *Astrologie*, t. II. p. 1816). — Vers la même époque, les esclaves introduisirent aussi le culte de le *dea Syra* en Sicile (Florus, II, 7, 4, [III, 18]; Diodore, XXXIV, 1, 5). — Après la campagne de Vérus, en 166 ap. J.-C., nous voyons un soldat vendre un *puerum transfluminianum,* c'est-à-dire né au delà de l'Euphrate; cf. *Hermes*, XXXII,

Adjugés en masse après la victoire ou acquis en détail par les trafiquants, ces esclaves étaient surtout abondants dans les villes maritimes, jusqu'où leur transport était peu dispendieux. Ils y ont introduit, concurremment avec les marchands syriens, les cultes orientaux et en particulier celui de Mithra. On trouve celui-ci établi dans toute une série de ports de la Méditerranée. Nous avons signalé plus haut sa présence à Sidon en Phénicie et à Alexandrie d'Égypte [1]. En Italie, si Pouzzoles et ses environs, y compris Naples, ont fourni relativement peu de monuments des mystères [2], c'est que cette ville cessa au IIe siècle d'être le grand entrepôt où Rome se fournissait des denrées du Levant. La colonie tyrienne de Pouzzoles, auparavant riche et puissante, se plaint, en 172, d'être réduite à un petit nombre de membres [3]. Depuis les immenses travaux exécutés par Claude et Trajan à Ostie, celle-ci hérita de la prospérité de sa rivale campanienne. Aussi toutes les religions asiatiques y eurent-elles bientôt leurs chapelles et leurs confréries de fidèles, mais aucune d'entre elles n'y jouit d'une faveur plus éclatante que celle du dieu iranien. Dès le IIe siècle, quatre ou cinq *spelaea* au moins lui étaient consacrés; l'un d'eux, construit au plus tard en 162, et communiquant avec les thermes d'Antonin, était situé à l'endroit même où abordaient les navires d'outre-mer [4], et un autre était attenant au *Metroon,* le sanctuaire où se célébrait le culte officiel de la *Magna Mater.* Au sud, le petit bourg d'Antium (Porto

---

1897, p. 288. — On ne trouve dans les inscriptions qu'un petit nombre de Parthes se déclarant tels [CIL, II, 830, *Ælius Dativus Parthus* et surtout CIL, XI, 137, *C. Julius Mygdonius genere Parthus, natus ingenuus, captus pubis aetate, datus in terram Romanam, factus civis Romanus.* Cf. CIL, VI, 23959 un *L. Vedius Mithres* dont la femme se nomme *Persis.* On trouve des indications analogues pour les Juifs, cf. IRN, 6467 : *Claudia Aster Hierosolymitana captiva*], mais les noms de *Syrus, Suricus, Surillus, Surio, Surinus, Syriacus, Syrascus* sont très fréquents (cf. les tables du CIL), et pouvaient s'appliquer aux esclaves capturés à la frontière de l'Euphrate (p. 263); cf. Martial, VII, 30; X, 76, 2 : *Civis non Syriaeve Parthiaeve*, etc. — *Persicus,* qu'on rencontre parfois (CIL, III, 2511, 6073, etc.), n'indique probablement pas la patrie de l'esclave (cf. Sén., *De Benef.,* IV, 30).

1) Cf. *supra,* p. 241, n. 4.

2) A Pouzzoles même, une dédicace douteuse, inscr. 202. — Ischia, inscr. 148. — Capri, mon. 95. — Deux ou trois bas-reliefs à Naples (mon. 93, 94, suppl. 94*bis*), dont l'un, portant une inscription (n° 148), s'est peut-être trouvé dans la *Grotta vecchia di Pozzuoli* (cf. suppl., t. II, p. 485). — A Calvi, deux terres cuites (mon. 91, 92).

3) Cf. CIG, 5853. = ISI, 830.

4) Ostie : inscr. 131-142; cf. 194-5, suppl. 560*a-e*, mon. 79-85, 295-96; cf. suppl. p. 523. — Premier temple avec une dédicace de 162 av. J.-C. (inscr. 131-133, mon. 83*d*). — Un second mithréum, dont la situation est inconnue (mon. 82), remonte certainement aussi au IIe siècle d'après les inscr. 134-136, qui y furent recueillies, et il est probablement plus ancien. Il a en effet été restauré (*restituit*) par *A. Decimius A. f. Pal. Decimianus,* dont le nom est de très bonne époque (n° 134). Remarquez aussi que dans ce texte *Mithra* reste indéclinable. — Un troisième *spelaeum,* fouillé en 1797 (mon. 79-81, inscr. 137-9), date du règne de Commode (190 ap. J.-C.). - Le mon. 84, d'époque inconnue, est peut-être identique au second temple. — Le mithréum attenant au Métroon (mon. 295), fut probablement construit du temps d'Hadrien (cf. p. 417, inscr. S. 560*a, e*). — De plus les mon. 85*bis*, 295*bis* et les inscr. 140-142, provenant en partie de Portus, permettent de conclure à l'existence d'un temple sur la rive droite du Tibre.

d'Anzio) avait suivi l'exemple de sa puissante voisine [1], et en Étrurie, Rusellae (Grosseto) et Pise [2] avaient également fait bon accueil à la divinité mazdéenne.

A l'est de l'Italie, Aquilée se distingue par le nombre de ses inscriptions mithriaques [3]. N'était-ce pas en effet, comme aujourd'hui Trieste, le marché où les provinces danubiennes échangeaient leurs produits contre ceux du midi? Pola, à l'extrémité de l'Istrie, les îles d'Arba et de Brattia, et les échelles de la côte Dalmate, Senia, Iader, Salone, Narona, Épidaurum, jusqu'à Dyrrachium en Macédoine, ont conservé des vestiges plus ou moins nombreux et certains de l'influence du dieu invincible, et jalonnent pour ainsi dire la voie que celui-ci a suivie pour parvenir dans la métropole commerciale de l'Adriatique [4].

On suit aussi ses progrès dans la Méditerranée occidentale. En Sicile, Syracuse et Palerme [5]; le long du littoral africain, Carthage, Rusicade, Icosium, Césarée [6]; sur le rivage opposé d'Espagne, Malaga et Tarragone [7] ont vu tour à tour se constituer, dans la plèbe confuse que la mer y avait amenée, des associations de mithriastes, et plus au nord, sur le golfe du Lion, la fière colonie romaine de Narbonne ne s'était pas montrée plus exclusive [8].

En Gaule surtout, la corrélation, que nous avons reconnue, entre l'extension des mystères et celle du trafic oriental, est frappante. Tous deux se concentrent

1) Antium, inscr. 147, mon. 87; cf. suppl. p. 485.

2) Rusellae, mon. 99; Pise, mon. 100.

3) Aquilée : mon. 116-7, inscr. 165-177, 205-207. — La date du nº 170 peut être fixée à 244 ap. J.-C., il est dû à des soldats séjournant à Aquilée, on ne sait à quelle occasion. — Le nº 173 est probablement contemporain du premier. La conjecture de Mommsen qui lisait, au lieu de *legio IIIII Hispanae, leg. VIIII Hispanae*, me paraît peu plausible, car cette légion disparut du temps d'Hadrien (Pfitzner, *Gesch. Kaiserleg.*, p. 248). — Le nº 205, dédié par Dioclétien et Maximin, n'est sans doute pas mithriaque.

4) Pola, mon. 118; Senia (Zeng), inscr. 312 *a*; île d'Arba, inscr. 316 (douteuse); Iader (Zara), mon. S. 232*bis*; Salone, inscr. 309-311, cf. 314-315, mon. 232*ter*; Brattia, inscr. 312; Narona, inscr. douteuse 317; Epidaurum (Ragusa vecchia), mon. 233-4; p. 448, n. 5, cf. S. p. 502; Dyrrachium (Durazzo), inscr. douteuse 222.— Aucun de ces textes n'est daté, mais Antonius Rufus, nommé dans le nº 312 *a*, fut fermier des douanes d'Illyrie entre 147 et 157 (*Mitth. Inst. Rom*, VIII, 1893, p. 197 s.), et le mithréum d'Epidaurum paraît avoir servi au IIIe et IVe siècle (mon. 243). — Sur l'absence de monuments dans l'intérieur de la Dalmatie, cf. *infra*, p. 271, n. 4.

5) Syracuse, mon. 121. Syracuse était une escale pour les Asiatiques se rendant à Rome, cf. les *Actes des Apôtres*, XXVIII, 12. — Palerme, mon. 119-120. — L'inscription de Termini (nº 220), la seule qui, en dehors des précédentes, puisse être prise en considération, est probablement étrangère aux mystères.

6) A Carthage, on n'a encore trouvé aucun monument de Mithra, mais c'est là que Tertullien a pu le connaître à la fin du IIe siècle (cf. t. II, p. 50-51). — Rusicade (Philippeville), mon. 284; Icosium (Alger), inscr. 540; Caesarea (Cherchell), inscr. 545-546, probablement mithriaques. Cherchell était le port militaire de la flotte africaine, subdivision de celle de Syrie et d'Alexandrie (Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 341). Ses matelots ont donc pu introduire le culte étranger aussi bien que les négociants ou les esclaves.

7) Malaga, inscr. 519, très probablement mithriaque. Nous avons signalé une colonie de *Syri negotiatores* à Malaga, *supra*, p. 262, n. 6.— Tarragone, inscr. 515. Peut-être ici sont-ce des soldats qui ont les premiers pratiqué le mithriacisme; cf. *supra*, p. 260, n. 4. — Les textes d'Olisipo (Lisbonne), inscr. nº 516-7, et de Baetulo (Badalona en Catalogne), inscr. nº 524, ne peuvent guère être invoqués, quoique celui-ci soit gravé sur un rocher.

8) Voyez à la fin de ce volume les additions au t. II.

principalement entre les Alpes et les Cévennes ou, pour préciser davantage, dans le bassin du Rhône [1], dont le cours était une voie de pénétration d'une importance capitale. Sextantio, près de Montpellier, et Aix, en Provence, nous ont donné l'une l'épitaphe d'un *pater sacrorum*, l'autre une représentation, peut-être mithriaque, du Soleil sur son quadrige. Puis, en remontant le fleuve, nous trouvons à Arles, une statue du Kronos léontocéphale honoré dans les mystères, à Bourg-Saint-Andéol, près de Montélimar, une représentation du dieu tauroctone sculptée près d'une source dans la roche vive; à Vaison, non loin d'Orange, une dédicace faite à l'occasion d'une initiation; à Vienne, un *spelaeum* d'où provient, entre autres monuments, un bas-relief jusqu'ici unique en son genre [2]. Enfin à Lyon, dont les relations avec l'Asie Mineure sont bien connues par l'histoire du christianisme, le succès du culte perse fut certainement considérable [3]. En amont, on constate sa présence à Genève d'une part, Besançon et Mandeure sur le Doubs de l'autre [4]. Une série ininterrompue de sanctuaires, qui étaient sans doute en rapports constants entre eux, reliait ainsi les bords de la mer Intérieure aux camps de la Germanie.

Sortant des cités florissantes de la vallée du Rhône, le culte étranger se glissa même jusqu'au fond des montagnes du Dauphiné, de la Savoie et du Bugey. Labâtie, près de Gap, Lucey non loin de Belley, et Vieu-en-Val-Romey nous ont conservé des inscriptions, des temples, des statues consacrées par ses fidèles [5]. Nous l'avons dit, les marchands orientaux ne se bornèrent pas à établir des factoreries dans les ports maritimes ou fluviaux. L'espoir d'un négoce plus lucratif les dissémina dans les villes de l'intérieur, où la concurrence était moins ardente. La dispersion des esclaves asiatiques était plus complète encore : à peine débarqués, ils étaient répartis au hasard des enchères dans toutes les

1) En dehors du bassin du Rhône, les monuments mithriaques n'ont été découverts en Gaule que dans la Nièvre à Entrains (CIL, XIII, 2906) [l'inscription de Mesves sur la Loire (mon. 495*bis*) n'est pas mithriaque; cf. CIL, XIII, n° 2895 ss.], puis en Aquitaine, à Eauze (Elusa, *supra*, p. 262, n. 1). L'inscription de Soulan (n° 511, cf. *supra*, p. 262, n. 1) et celle de Bordeaux (n° 579) sont d'un caractère très douteux.

2) Sextantio inscr. 502; Aquae (Aix), inscr. 503, mon. 235 [douteux]; Arles, mon. 281, cf. l'inscription de Glanum (St Remy), n° 504; Vasio (Vaison), inscr. 496; Bourg-St-Andéol, inscr. 501, mon. 279; Vienne, inscr. 500, mon. 277-8. — Le mithréum de Bourg-St-Andéol paraît remonter au temps de Septime Sévère (cf. t, II, p. 402).

3) Inscr. 492, 493, mon. 275. Le culte a pu avoir ici une origine militaire, cf. *supra*, p. 261, n. 4.

4) Inscription de Genève, cf. *supra*, p. 257, n. 4. — L'épitaphe n° 580 de Besançon paraît être celle d'une prêtresse de la *Magna Mater*, mais ce culte étant souvent uni à celui de Mithra, il est bien probable que l'un et l'autre aient été pratiqués à Vésontio. Une dédicace à ce dieu a été trouvée, non loin de cette ville, à Epamantodurum (Mandeure), cf. p. 257, n. 4, et nous avons vu que les Syriens remontèrent jusqu'à Trèves. — Ce sont les seuls textes mithriaques de l'est de la France.

5) Mons Seleucus (Labâtie-Mont-Saléon), inscr. 497-498, mon. 280. — Vieu-en-val-Romey, inscr. 494-5, mon. 397. Ce mithréum existait à la fin du IIIe siècle, comme le prouve une monnaie de Claude le Gothique (268-270 ap. J. C.) trouvée dans les décombres (t. II, p. 397). — Lucey en Savoie, inscr. 499.

directions, et nous les retrouvons dans les différentes contrées, exerçant les fonctions les plus diverses.

En Italie, pays de grandes propriétés, pays parsemé d'antiques cités, tantôt ils allaient grossir les armées de serfs qui exploitaient les domaines de l'aristocratie romaine; et alors ils devenaient parfois à titre d'intendants (*actor*, *villicus*) les maîtres de ceux dont ils avaient d'abord partagé le sort misérable; tantôt ils étaient acquis par quelque municipe, et comme *servi publici* exécutaient les ordres des magistrats ou entraient dans les bureaux de l'administration. On se figure difficilement avec quelle rapidité les religions orientales purent ainsi pénétrer dans les régions qu'elles eussent semblé ne jamais devoir atteindre. Une double inscription de Nersae, au cœur de l'Apennin, nous apprend qu'en l'an 172 de notre ère, un esclave, caissier de la ville, y a restauré un mithréum, qui tombait en ruines [1]. A Venouse, une dédicace grecque Ἡλίῳ Μίθρᾳ est consacrée par l'homme d'affaires de quelque riche bourgeois, et son nom, Sagaris, indique à la fois sa condition servile et son origine asiatique [2]. On pourrait multiplier les exemples [3]. Il n'est pas douteux que ces serviteurs obscurs du dieu étranger n'aient été les artisans les plus actifs de la propagation des mystères non seulement dans la banlieue de Rome [4] ou dans les seules grandes villes, mais par toute l'Italie de la Calabre jusqu'aux Alpes. On trouve le culte iranien pratiqué à la fois à Grumentum, au centre de la Lucanie [5]; puis, comme nous le disions, à Venouse en Apulie, et à Nersae dans le pays des Èques, ainsi qu'à Aveia dans celui des Vestins [6]; ensuite en Ombrie, le long de la voie Flaminienne, à Interamna, à Spolète, où l'on peut visiter un *spelaeum* décoré de peintures, et à Sentinum, où l'on a mis au jour une liste des patrons d'un collège de mithriastes [7]; de même en Étrurie, il suivit la voie Cassia, et s'établit à Sutrium,

1) Nersae *in Aequiculis* (Nesce), inscr. 152-3; cf. mon. 297.

2) Venusia (Venouse), inscr. 159. Le titre grec οἰκονόμος est traduit en latin par *actor*.

3) Dans l'*album sacratorum* de Sentinum on trouve mentionnés un esclave et deux affranchis publics (inscr. 157, notes 1, 2). Cf. les inscr. 53 : *villicus... curante conservo;* 68 : *Augg. nn. servus actuarius;* 144 de Tibur : *Caesaris nostri verna dispensator* (employé sans doute dans la villa d'Hadrien), voir aussi 204 (Arretium), *Myron servus;* 209 (Vérone), *libertus.* — Il faut noter que la plupart des esclaves n'ont pas pu, sur leur modique pécule, faire les frais de dédicaces, de sorte que le nombre de ces monuments est très caractéristique.

4) L'extension du culte dans le Latium et le midi de l'Étrurie s'est opérée de Rome. Inscriptions et monuments sont ici nombreux : Tibur (Tivoli), inscr. 143-144; Préneste (Palestrina), mon. 88; Labicum (Colonna), mon. 87; Quadraro, mon. 85; Tusculum (Frascati), inscr. 197 (douteuse); Albe, inscr. 145; Velitrae (Velletri), inscr. 146, mon. 90; Lanuvium (Civita Lavinia), mon. 89. — Puis au nord du Tibre : Capena, inscr. 162, mon. 105. — Une partie des bas-reliefs et même des inscriptions romaines dont la provenance exacte est inconnue, ont pu être trouvés dans la région suburbaine et même à de grandes distances.

5) Grumentum, inscr. 151.

6) Nersae, cf. *supra*, n. 1. — Aveia Vestina (près de Fossa), inscr. 154, datée de 213 ap. J.-C.

7) Interamna (Terni), mon. 86; Sentinum (Sentino), inscr. 156 de 210 ap. J.-C., 157 de 260 ap. J.-C., 158, mon. 98, cf. 298; Spolète, inscr. 159, cf. 203 *a*, mon. 97 (qui date du IVe siècle, cf. p. 257, 5°). Ocréa (?), inscr. 160.

à Bolsène, peut-être à Arretium et à Florence [1]. Ses traces sont moins accusées et moins significatives au nord de l'Apennin. Elles n'apparaissent que sporadiquement dans l'Émilie, où le territoire de Bologne et celui de Modène ont seuls conservé quelques débris intéressants [2], aussi bien que dans la féconde vallée du Pô. Ici, Milan, dont on sait la rapide prospérité sous l'empire, paraît être le seul endroit où la religion exotique ait joui d'une grande faveur et d'une protection officielle [3]. Quelques fragments d'inscriptions exhumés à Tortone, à Industria, à Novare, ne suffisent point à prouver qu'elle ait atteint dans le reste du pays une large diffusion [4].

Il est assurément remarquable que nous ayons recueilli un plus riche butin dans les défilés sauvages des Alpes que dans les plaines opulentes de la haute Italie. A Introbbio en Val Sassina, à l'est du lac de Côme, dans le Val Canonica, qu'arrose l'Oglio, des autels ont été dédiés au dieu invincible. Mais les monuments qui lui ont été consacrés, sont abondants surtout le long de l'Adige et de ses affluents, à proximité de la grande voie de communication qui, dans l'antiquité comme de nos jours, passait par le col du Brenner ou le Puszter-Thal, et qui conduisait sur l'autre versant en Rétie ou dans la Norique : à Trente, mithréum établi près d'une cascade; près de San-Zeno, bas-reliefs trouvés dans une gorge rocheuse; à Castello di Tuenno, fragments d'ex-voto travaillés sur les deux faces; sur les bords de l'Eisack, dédicace à Mithra et au Soleil, et enfin à Mauls, la célèbre plaque sculptée découverte au XVIe siècle et maintenant au musée de Vienne [5].

Les progrès du mithriacisme dans cette région montagneuse ne s'arrêtèrent pas aux frontières de l'Italie. Si, poursuivant notre chemin par la vallée de la Drave, nous recherchons les vestiges qu'il y a laissés, nous les retrouverons immédiatement à Téurnia [6] et surtout à Virunum [7], la ville la plus considérable du Norique, dans laquelle au IIIe siècle deux temples au moins étaient ouverts

1) Sutrium (Sutri), inscr. 158, mon. 298; Volsinii (Bolsène), mon. 104; Arretium (Arrezzo), inscr. 204, probablement mithriaque; Florence, mon. 101, 102 (cf. suppl.), 103, mais leur origine n'est pas certaine.

2) Bononia (Bologne), mon. 106-107; Mutina (Modène), mon. 108.— Pas une seule inscription dans l'Émilie.

3) Milan, inscr. 189-192; cf. 217, et sur le territoire étendu de la cité, inscr. 187-8, mon. 109-110.

4) Dertona (Tortone), inscr. 163; Industria (inscr. 164), Novare (inscr. 193). — Les textes ou monuments de Vérone (209, cf. mon. 300), de Brescia (inscr. 213-4), de Bergame (inscr. 216, cf. mon. 299), de Verceil (inscr. 218), de Turin (inscr. 219), mon. 301), sont d'un caractère douteux. Les monuments no 111 de Vérone, et 112-113 de Cataio sont de provenance incertaine.

5) L'inscription no 210 des Arusnates n'est pas mithriaque mais bien le no 215 d'Introbbio, puis 181, cf. 212, du val Canonica. — Vallée de l'Adige et affluents : Mithréum à Trente (inscr. 182-3); — près de San-Zeno, inscr. 184, mon. 115; — à Tuenno, inscr. 185, mon. 114; cf. *supra*, p. 196, n. 12. — Les inscriptions CIL, V, 50-51 ss., dédiées aux planètes sont peut-être aussi mithriaques. Le succès du mithriacisme dans le Val di Non, s'explique sans doute par la préexistence d'un culte de Saturne (Campi, *Arch.-Epigr. Mitt. Oest.*, XVI, 1893, p. 69), qui fut identifié au Kronos mithriaque. Sur la persistance du culte perse dans cette vallée, cf. *infra*, ch. VI. — Vallée de l'Eisack, inscr. 186 et bas-relief de Mauls, mon. 239.

6) Téurnia, inscr. 400, cf. 417.

7) Virunum, inscr. 401 à 409, cf. 418, mon. 235-6. Un premier mithréum *quod fuit per annos L amplius*

aux initiés. Un troisième avait été aménagé non loin de là dans une grotte au milieu des forêts [1].

Cette colonie romaine avait sans doute pour métropole religieuse Aquilée [2], dont l'importante église essaima dans tous ces parages. Les cités qui se développèrent le long des routes conduisant de ce port à travers la Pannonie aux places fortes du Danube, furent, presque sans exception, hospitalières au dieu étranger : Émona, les Latobici, Neviodunum et principalement Siscia, sur le cours de la Save [3]; puis vers le nord Atrans, Celeia, Poetovio le reçurent avec une égale faveur [4]. Ainsi ses fidèles, qui se rendaient des bords de l'Adriatique en Mésie d'une part, et de l'autre à Carnuntum, étaient accueillis à toutes leurs étapes par des coréligionnaires.

Si dans ces régions, de même qu'au midi des Alpes, les esclaves orientaux ont servi à Mithra de missionnaires, les conditions où leur propagande s'est exercée sont cependant assez différentes. Ils ne se sont guère répandus dans cette contrée, ainsi que dans les *latifundia* et les cités italiques, comme ouvriers agricoles ou régisseurs de riches propriétaires ou comme employés municipaux. La dépopulation ne sévissait pas ici autant que dans les pays de vieille civilisation, et pour cultiver les champs ou faire la police des villes, on n'était pas obligé de recourir à la main-d'œuvre étrangère. Ce ne sont pas les particuliers ou les communes, c'est l'État qui a été ici le grand importateur d'hommes. Les procurateurs, fonctionnaires du fisc, intendants des domaines impériaux, ou, comme dans le Norique, véritables gouverneurs, avaient sous leurs ordres une foule de collecteurs d'impôts, de caissiers, de commis de tout genre, disséminés dans leur ressort, et généralement ces subalternes n'étaient pas de naissance libre. De même les gros entrepreneurs qui prenaient à ferme le produit des mines et carrières ou le rendement des douanes, employaient dans leurs exploitations un personnel nombreux de condition ou d'origine servile, qu'ils amenaient de l'extérieur. De gens de cette sorte, agents de l'empereur ou des publicains qu'il se substituait, sont ceux dont les titres reviennent le plus

desertum en 311 ap. J.-C. (inscr. 401); un second, *vetustate collapsum*, en 239 ap. J.-C. (inscr. 405). — Les fragments n° 235 proviennent sans doute d'un troisième temple et remontent au IIe siècle.

1) A S. Urban près de Glaneck, mon. 237, inscr. 408. — Il resta affecté au culte au moins jusqu'au règne de Valentinien.

2) Le bas-relief n° 235 de Virunum a probablement été exécuté à Aquilée, cf. *supra*, p. 216, n. 11. Un *servus villicus ferrariarum Noricarum* fait une dédicace dans cette dernière ville (n° 175). — Sur Aquilée, cf. *supra*, p. 266, n. 3.

3) Emona, inscr. 412; Latobici (Treffen), inscr. 349; Neviodunum, inscr. 385; Siscia, inscr. 350-352, cf. 387, mon. 220 221, cf. 304. — Au sud de Neviodunum, temple de la fin du IIe siècle, dans un cirque de rochers Rozank, inscr. 313, mon. 232.

4) Atrans, inscr. 410; Celeia (Celli), inscr. suppl. 239*bis*, mon. 236*bis*; Poetovio (Pettau), inscr. 354-7, cf. 388 et *supra*, p. 171, n. 4. De là une route conduisait directement à Scarbantia et à Carnuntum; cf. *supra*, p. 254

souvent dans les inscriptions mithriaques de la Pannonie et du Norique méridionaux [1].

Dans toutes les provinces, les modestes employés des services impériaux ont eu une part considérable dans la diffusion des cultes étrangers. De même que ces salariés du pouvoir central étaient les réprésentants de l'unité politique de l'empire par opposition au particularisme régional, de même, ils étaient les apôtres des religions universelles en face des dévotions locales. Ils formaient comme une seconde armée placée sous les ordres du prince, et leur influence sur l'évolution du paganisme a été analogue à celle de la première. Comme les soldats, ils étaient recrutés en grand nombre dans les pays asiatiques ; comme eux, ils changeaient perpétuellement de résidence à mesure qu'ils montaient en grade [2], et les cadres de leurs bureaux, comme ceux des légions, comprenaient des individus de toute nationalité.

Ainsi l'administration a transféré de gouvernement à gouvernement avec ses scribes et ses comptables la connaissance des mystères. Fait caractéristique, à Césarée de Cappadoce, c'est en fort bon latin qu'un esclave, probablement indigène, *arcarius dispensatoris Augusti*, offre une image du Soleil à Mithra [3]. Dans l'intérieur de la Dalmatie, où les monuments du dieu perse sont assez clairsemés parce que cette province fut de bonne heure dégarnie de légions [4],

---

1) Fonctionnaires impériaux : n° 352, *disp(ensator) P(annoniae) s(uperioris)* ; n° 350, Aurélius Eutychès, affranchi de Caracalla (?) ; n° 351, Agathopus est aussi un esclave oriental; n° 403, *Diadumemus Nicolai Aug(usti) disp(ensatoris) arcar(ius) regn(i) Noric(i)* ; n° 405, *tab(ularius) p(atrimonii ?) r(egni) N(orici) et Epictetus arc(arius) Aug(usti) n(ostri)* ; n° 178, *Charitinus libertus subprocurator et Sabinianus libertus adiut(or) tabulariorum* ; n° 415, *Augusti nostri villicus stationis Esc...* cf. aussi les agents des douanes ; n° 338, *stationarius publici* ; n° 410, *Eutyches Iulior(um) c(onductorum) p(ortorii) p(ublici) serv(us) contrascr(iptor) stationis Boiodurensis ex vikario Benigni vil(lici) stat(ionis) Atrantinae.* — Tous les consécrateurs nommés dans les inscriptions du nouveau mithréum de Pettau (cf. *supra*, p. 171, n. 4) sont des fonctionnaires du *portorium publicum Illyrici*. — Remarquez que les noms sont grecs presque sans exception. — Exploitation des mines : n° 75 (Aquilée), *conductoris ferrariarum Noricarum servus villicus.* Sur l'exploitation des carrières en Pannonie, cf. aussi *supra*, p. 216, n. 13. — La seule dédicace de cette région où apparaisse, semble-t-il, un *servus publicus* d'un municipe, est le n° 385, *Charito Neviodunensium summarum*, à moins que ce ne soit encore le préposé impérial des recettes de Néviodunum. – La seule où soit mentionné un soldat (n° 391), est postérieure à Dioclétien.

2) Eutychès, contrôleur des douanes, promu de la station d'Atrans à celle de Boiodurum, a fait avant son départ une dédicace à Mithra (inscr. 410 et la note). — Un même *praefectus vehiculorum* fait graver une inscription identique à Virunum et à Milan (n° 217 et 418). Cf. en général sur les déplacements des procurateurs, Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten*, 1877, p. 256 sqq.

3) Inscr. n° 2. Les noms de Chresimus et Callimorphus indiquent bien que le latin n'est pas la langue maternelle de ces employés, mais ils s'en servent parce que c'est celle de l'administration.

4) En dehors des ports de l'Adriatique (cf. *supra*, p. 266), on n'a découvert de monuments mithriaques qu'à Raetinium (inscr. 353, cf. suppl., p. 471, mon. 222) ; Plevlje (inscr. sup. 311 *a*) ; Lisicič (inscr. 311 *a*, cf. mon. suppl. 234*bis*) et Nefertara (inscr. 313 *a*, mon. 234*ter*). — Rozanc, cf. *supra*, p. 270, n. 3. — Sur le nouveau mithréum de Konjica, cf. *supra*, p. 176, n. 1. — M. Patsch (*Archaol.-epigr. Untersuchungen zur Gesch. der Provinz Dalmatien*, 1896, p. 11) fait observer avec raison : *Die Zahl der bei uns dem Mithras gestifteten Inschriften ist... keine bedeutende. Desgleichen kommen die anderen orientalischen Gottheiten in Dalmatien*

des employés du fisc, des postes et des douanes ont cependant laissé leurs noms sur quelques dédicaces [1]. Dans les provinces frontières surtout, les agents financiers des Césars ont dû être nombreux, non seulement pour percevoir les droits d'entrée sur les marchandises, mais parce que la plus lourde dépense des caisses impériales étaient les frais d'entretien des troupes. Il est donc naturel de trouver des *dispensatores*, *exactores*, *procuratores*, et d'autres titres analogues, mentionnés dans les textes mithriaques de Dacie [2] et d'Afrique [3].

Voici donc une seconde voie par laquelle le dieu iranien a pu pénétrer dans les villes, voisines des camps, où nous l'avons vu adoré par les soldats orientaux. D'une manière générale, le service de l'intendance et des officiers provoquait le transport d'esclaves publics et privés dans toutes les garnisons [4], en même temps que les besoins sans cesse renaissants de ces multitudes assemblées y attiraient de tous côtés des négociants [5]. D'autre part, nous l'avons dit, les vétérans allaient souvent se fixer dans les ports et dans les grandes villes, où se rencontraient avec eux les esclaves et les marchands. Lorsqu'on affirme que Mithra s'est introduit de telle ou telle façon dans telle ou telle région, cette généralisation ne peut évidemment prétendre à une exactitude absolue. Les causes concurrentes de l'expansion de ces mystères s'entremêlent et se confondent, et l'on perdrait sa peine à vouloir démêler fil par fil leur écheveau embrouillé. Guidés uniquement, comme nous le sommes trop souvent, par des inscriptions de date incertaine, où, à côté du nom du dieu, figure simplement celui d'un initié ou d'un prêtre, nous ne pouvons déterminer, dans chaque cas particulier, les circonstances qui ont servi la religion nouvelle. Les influences passagères nous échappent presque complètement. A l'avènement de Vespasien le séjour

---

nur sehr sporadisch vor. Im Gegensatz dazu merkt man ein längeres und intensiveres Festhalten an den epichorischen Culten. Ich glaube man wird nicht fehl gehen wenn man diese Erscheinung mit den Militärverhältnissen in Verbindung bringt. Dalmatien hatte seit Vespasian keine starke legionare Besatzung und auch die hierstehenden Auxiliartruppen gehörten Jahrhunderte lang dem Lande an. — Cf. Patsch, *Wissensch. Mitth. aus Bosnien*, V, 1897, p. 354.

1) Inscr. 312*a* (Senia) : *Hermes (servus) praefecti vehiculorum et cond(uctoris) p(ortorii) p(ublici) ser(vus) villi(cus) Fortunatianus ;* 314 (Salone) : *Pamphili dispensatoris Augg. nn. Fortunatus arcarius ;* cf. 317 et 231 : *Ision Caesaris nostri servus villicus vectigalis Illyrici.* — Un soldat est nommé n° 309.

2) Inscr. 274 : *Protas vicarius dispensatoris Augusti ;* 375 : *Carpion Aug. lib. tabularius;* 292 : *libertus procuratoris ;* cf. 256 : *L. Aelius Hylas vicesimae libertatis.*

3) Inscr. 525 : *Eutyces Augg. nn. vernae exactoris vicarius ;* autre esclave n° 538*bis*.

4) Les centurions et les soldats eux-mêmes achetaient des esclaves : n° 341 : *Abascantus libertus primipili legionis II ;* cf. Jung, *Römer und Romanen*, p. 143, n. 1. — Arpocras " père „ des mystères (n° 327), fait probablement partie de la familia du *legatus Augustorum*. Voir aussi les nos 228, 231.

5) Nous avons signalé la présence de Syriens à Apulum, Sarmizégétusa, Céleia, Sirmium (p. 262, n. 7). Le commerce des riverains du Danube par la mer Noire avec le centre de l'Asie Mineure devait être considérable. Une des dédicaces mithriaques de Viminacium est due à un *nauclerus* (230). Un membre d'un collège de Tomi est natif de Mazaca, un autre de Tyane, CIL, III, S. 7532. — Jung (*Römer und Romanen*, p. 147, n. 4), rappelle les rapports qui ont uni les églises de ces contrées à celles de la Cappadoce.

prolongé en Italie de troupes syriennes, fidèles adoratrices du Soleil [1], a-t-il eu quelque résultat durable? L'armée conduite par Alexandre Sévère en Germanie, et qui, au dire de Lampride, était *potentissima per Armenios et Osrhoenos et Parthos* [2], n'a-t-elle pas donné une nouvelle impulsion à la propagande mithriaque sur les bords du Rhin? Aucun de ces hauts fonctionnaires que Rome envoyait chaque année sur la frontière de l'Euphrate, n'adopta-t-il les croyances de ses administrés? Des prêtres de Cappadoce ou du Pont ne s'embarquèrent-ils pas pour l'Occident, à l'exemple de ceux de la déesse Syrienne [3], dans l'espoir d'y vivre de la crédulité de la foule? Déjà sous la république les astrologues chaldéens vagabondaient sur les grand'routes de l'Italie, et du temps de Juvénal les devins de Commagène et d'Arménie débitaient leurs oracles à Rome [4]. Ces moyens accessoires, tous ceux dont se sont aidées en général les religions orientales, peuvent avoir été mis à profit par le culte de Mithra. Mais les agents les plus actifs de sa diffusion ont certainement été les soldats, les esclaves et les marchands. En dehors des preuves de détail que nous avons fait valoir, la présence de ses monuments dans les places de guerre ou de commerce, dans les contrées où se déversait le large courant de l'émigration asiatique, suffirait à l'établir.

Leur absence dans d'autres régions le montre clairement aussi. Pourquoi en Asie, en Bithynie, en Galatie, dans des provinces voisines de celles où ils étaient pratiqués depuis des siècles, ne trouve-t-on aucun vestige des mystères perses? Parce que la production de ces pays dépassait leur consommation, que le commerce extérieur y était aux mains des armateurs grecs, qu'ils exportaient des hommes au lieu d'en appeler du dehors, et qu'au moins depuis Vespasien aucune légion n'était chargée de les défendre ou de les contenir [5]. La Grèce était protégée

1) Tac., *Hist.* III, 24 : *Undique clamor, et orientem solem (ita in Suria mos est) tertiani salutavere.* La même coutume existait chez les Parthes : Hérodien, IV, 15 : Ἀσπασάμενοι τὸν ἥλιον, ὡς ἔθος αὐτοῖς, οἱ βάρβαροι μεγίστῃ τε κλαγγῇ βοήσαντες ἐπέδραμον τοῖς Ῥωμαίοις ; cf. *supra*, p. 128, n. 7.

2) Lampride, *Alex. Sev.*, c. 61.— Cf. Capitolin, *Maximin.*, c. 11 : *Transit in Germaniam cum omni exercitu et Mauris et Osrhoenis et Parthis.*— Le séjour de cette armée en Germanie a pu exercer une influence analogue à celle que nous avons constatée à une époque antérieure pour la *legio XV Apollinaris* (*supra*, p. 252) et soupçonnée pour la *II Adiutrix* (p. 252 et 258).— Rapprochez aussi les dédicaces d'Aquilée dues à des soldats de diverses légions (nº 170, 173) qui ont séjourné dans cette ville dans des circonstances inconnues.

3) Apulée, *Metam.*, VIII, 24 sqq. ; Lucien, *Lucius*, 35 sqq.

4) L'existence de prêtres mendiants et errants dans l'Iran au temps de la rédaction de l'Avesta est mise en lumière par E. Wilhelm, *Priester und Ketzer im alten Eran* (*Z.D.M.G.*, XLIV), 1890, p. 144 ss. — Sur les Chaldéens, cf. Riess dans Pauly-Wissowa s. v. *Astrologia*, col. 1816 ss. et Baumstark, *ibid.*, s. v. *Chaldaioi*, col. 2059 s. — Juvénal, VI, 550, parle de l'*Armenius vel Commagenus haruspex.* Un électuaire portait le nom de *commagenum* (Pline, *H.N.*, XXIX, 3, 13 ; Digeste, XXIV, t. 2, 21, § 1).

5) *Der Geld- und Handelsverkehr ruhte in Kleinasien auf der eigenen Production. Der grosse ausländische Import und Export Syriens und Ægyptens war hier in der Hauptsache ausgeschlossen* (Mommsen, *R.G.*, V², 332).— L'importation d'esclaves barbares par les Galates, attestée pour le ɪᴠᵉ siècle (Mommsen, *l. c.*), s'explique par la dépopulation du pays depuis la grande crise du ɪɪɪᵉ, auparavant il en exportait (cf. *supra*, p. 264). — Sur l'absence de troupes, Mommsen, *l. c.*, p. 323. — Un obstacle aux progrès du mithriacisme dans cette péninsule dut être aussi le rapide développement qu'y prit le christianisme, notamment en Phrygie.

contre l'invasion des divinités étrangères par son orgueil national, par ce culte de son glorieux passé qui est chez elle, sous l'empire, le trait le plus caractéristique de l'esprit public [1]. Mais aussi l'absence de soldats ou d'esclaves exotiques lui enlevait l'occasion même de déroger [2]. Enfin les monuments mithriaques font presque complètement défaut dans le centre et l'ouest de la Gaule, dans la péninsule hispanique, le sud de la Bretagne, et ils sont rares même à l'intérieur de la Dalmatie [3]. Là encore aucune armée permanente ne provoquait le transport d'Asiatiques, que ne pouvait non plus y attirer aucun foyer rayonnant du commerce international.

Au contraire, plus que n'importe quelle province, la ville de Rome a été féconde en découvertes de tout genre. Nulle part ailleurs, en effet, Mithra ne trouva réunies au même degré toutes les conditions favorables à son succès : Rome avait une garnison considérable, formée de soldats tirés de toutes les parties de l'empire [4], et après avoir obtenu l'*honesta missio,* les vétérans venaient s'y fixer en grand nombre [5]. Une aristocratie opulente y résidait et ses palais, comme ceux de l'empereur, étaient peuplés de milliers d'esclaves orientaux. C'était le siège de l'administration centrale, dont ces mêmes esclaves remplissaient les bureaux [6]. Enfin, tous ceux que l'esprit d'aventure ou la misère poussaient à aller au loin chercher fortune, affluaient dans cette « hôtellerie de l'univers [7] », et y introduisaient leurs mœurs et leurs cultes. Accessoirement la présence à Rome de principicules asiatiques, qui, otages ou réfugiés, y

1) Cf. Mommsen, *R.G.* V², p. 257.

2) Mommsen, *l. c.*, p. 250 : *Die Sitte verbot dem Griechen seine Sclaven an einen nicht griechischen Herrn zu verkaufen und verbannte somit aus dieser Landschaft den eigentlichen Sclavenhandel.* — Au point de vue religieux, il faut rattacher à la Grèce propre les îles de la mer Égée, la Macédoine et l'Épire, où la situation est analogue.

3) Sur la Bretagne, cf. *supra*, p. 258; l'Espagne, p. 260; la Gaule, p. 267, cf. 257; la Dalmatie, p. 271, n. 4.

4) Sur la garnison de Rome, cf. Marquardt, *Staatsv.* t. II², p. 475 sqq. — Les orientaux n'ont accès dans les cohortes prétoriennes que depuis Septime Sévère (*l. c.*, p. 479): c'est de cette époque que date l'inscription n° 37 : *pro salute cohortium praetoriarum ;* cf. le n° 81 d'un *centurio coh. X praet.*, et *infra*, p. 275, n. 4. — Parmi les *equites singulares*, composés d'étrangers, Mithra a probablement trouvé des adorateurs, mais le *Sol invictus* invoqué n° 82 (cf. 83) est néanmoins un dieu syrien. Notez cependant une dédicace à Apollon et à Diane (= Sol et Luna) par un M. Ulpius Chresimus, *natione Parthus* (*Notiz. degli Scavi*, 1889, p. 223). — Nous n'avons aucune inscription mithriaque ni des *cohortes urbanae*, ni des *cohortes vigilum*, ni des *frumentarii*, ni des troupes de marine détachées à Rome.

5) Voyez l'inscr. 49 : *Ælius Victorinus veteranus augg. nn. ex beneficiaro;* cf. le n° 64 d'un *centurio legionis* [douteuse].

6) Sur les esclaves orientaux à Rome, cf. *supra*, p. 264, et Friedländer, *Sitteng.*, I⁶, p. 392; III⁶, p. 138 sq. — Sur les employés appartenant à cette classe, cf. *ibid.*, p. 86. — La plupart des inscriptions mithriaques de Rome ont pour auteurs des esclaves ou des affranchis soit de particuliers, soit de l'empereur : inscr. 43, 44, 45, 47-48, 48*bis*, 53, 69 et inscr. 28, 29, 35, 37, 49, 66, 68. Notez surtout les nos 37, *Augg. lib. adiutor procuratoris;* 51, *praepositus tabellariorum.* — Le nom unique décèle ailleurs une condition servile et souvent une origine orientale : 28 (Euprepes); 34 (Hermioneus); 37 (Hermes, Euphrata, Nicephorus); 38 (Doryphorus); 39 (Χρῆστος καὶ Γαῦρος); 55 (Eucheta) ; 56, 57, 66 (Ὑγεῖνος); 68 (Atimetus); 69 (Alcimus).

7) Friedländer, *l. c.*, I⁶, p. 22 sq.; cf. 392 sq.

vivaient avec leur famille et leur suite, a pu servir d'appui à la propagande mazdéenne [1].

Comme la plupart des dieux pérégrins [2], Mithra eut sans doute ses premiers temples au delà du *pomoerium* [3]. Beaucoup de ses monuments ont été découverts en dehors de cette limite, notamment à proximité du camp prétorien [4]; mais, avant l'année 181, il avait franchi l'enceinte sacrée et s'était établi au cœur de la cité. Il n'est malheureusement pas possible de suivre pas à pas ses progrès dans la vaste métropole. Les documents datés et de provenance certaine [5] sont trop rares pour permettre de reconstituer l'histoire locale de la religion perse dans la capitale. Nous ne pouvons que constater d'une façon générale le haut degré de splendeur qu'elle y atteignit. Sa vogue y est attestée par une centaine d'inscriptions, plus de soixante-quinze morceaux de sculpture et une série de temples et de chapelles situés dans tous les quartiers de la ville et dans sa banlieue [6]. Le plus célèbre à juste titre de ces *spelaea* est celui qui existait encore à la Renaissance dans une grotte du Capitole, et dont on a tiré le grand bas-relief Borghèse actuellement au Louvre. Il paraît remonter à la fin du IIe siècle [7].

A cette époque, Mithra est sorti de la demi-obscurité où il avait vécu jusque là pour devenir un des dieux favoris de l'aristocratie et de la cour. Nous l'avons vu arriver d'Orient comme la divinité méprisable d'Asiatiques émigrés ou, plus souvent, transportés en Europe. Il est certain qu'il a fait ses premières conquêtes dans les classes inférieures de la société [8], et c'est là un fait considérable : le mithriacisme est resté longtemps la religion des humbles. Les inscriptions les plus anciennes en témoignent éloquemment, car elles sont dues, sans exception,

---

1) Je songe à Abgar d'Osrhoène (CIL, VI, 1797), à Artabaze d'Arménie (*Ib.*, 1798), à la tentative de Tiridate pour initier Néron au mazdéisme (cf. *supra*, p. 245, n. 1).

2) Marquardt, *Staatsverw.*, III², p. 36 (= 44 trad. Brissaud); cf. Jordan, *Hermes*, 1872, p. 320, pour la *dea Syra*.

3) Cf. le tableau que nous donnons dans une note additionnelle, nos 14-16 et 28-29.

4) Cf. *Ibid.*, no 10.

5) Voici les inscriptions datées antérieures au IVe siècle : sous les Flaviens (69-96 ap. J.-C.), no 66; vers 102 ap. J.-C., no 69, cf. suppl. p. 418; vers 122, no 554 (douteuse); entre 138 et 161, no 64 (douteuse); en 158, no 82 (douteuse); en 177, no 53, cf. suppl.; entre 176 et 192, no 34; en 181, no 31, cf. 30; en 183, no 51; en 184, nos 28 et 84 (douteuse); en 194, no 29; entre 199 et 209, no 37; en 208, no 49; entre 209 et 212, no 35; en 258 ou 271, no 78 (douteuse). — Parmi elles, seuls les nos 66, 64, 30, 37, 49 ont une provenance exactement connue; cf. d'ailleurs la note suivante.

6) Inscr. 7 à 76, cf. 77 à 130, mon. 6 à 78, cf. 291bis à 294 et suppl. p. 479-485. — Les monuments qui peuvent être considérés comme provenant de temples, c'est-à-dire de sanctuaires érigés par un *sodalicium* pour l'usage de ses membres, et non par un particulier pour lui-même et sa famille, sont énumérés dans notre tableau, nos 2, 5, 6, 9, 10, 17, 20, 21, 22, 27, 29, 30. Il faut ajouter les mon. 28, 31, 38, 47 de provenance incertaine.

7) Cf. sur cette grotte Jordan, *Topographie*, t. I, 2, p. 115; t. II, p. 495 ss. — Jordan a cru à tort que la légende de St Silvestre s'était attachée à ce lieu; cf. la note additionnelle à ce chapitre.

8) Cf. *supra*, p. 244 s.

à des esclaves ou d'anciens esclaves, à des soldats ou d'anciens soldats [1]. Mais on sait à quelles hautes destinées les affranchis pouvaient aspirer sous l'empire, et les fils de vétérans ou de centurions devenaient souvent des bourgeois aisés. Ainsi, par une évolution naturelle, la religion transplantée sur le sol latin devait grandir en richesse et en puissance et compter bientôt parmi ses sectateurs, à Rome, des fonctionnaires influents, dans les municipes, des augustales et des décurions [2]. Sous les Antonins, les littérateurs et les philosophes commencèrent à s'intéresser aux dogmes et aux rites de ce culte original. Lucien parodie spirituellement ses pratiques, et sans doute, en 177, Celse dans son Discours Véritable oppose ses doctrines à celles du christianisme. Vers la même époque, un certain Pallas lui avait consacré un ouvrage, et Porphyre cite un Eubulus qui avait publié des " Recherches mithriaques „ en plusieurs livres [3]. Si ces écrits n'étaient pas perdus sans retour, nous verrions sans doute s'y répéter les histoires de troupes passant, officiers et soldats, à la foi des ennemis héréditaires de l'empire, et de grands seigneurs convertis par les serviteurs de leur maison. Les monuments mentionnent souvent les noms d'esclaves à côté de ceux d'hommes libres, et ce sont parfois ceux-là qui ont le grade le plus élevé parmi les initiés [4]. Dans ces confréries, les derniers devenaient souvent les premiers et les premiers les derniers, au moins en apparence.

Un résultat capital se dégage de toutes nos constatations de détail. C'est que l'expansion des mystères persiques a dû s'opérer avec une rapidité extrême. Ils révèlent presque simultanément leur existence dans les contrées les plus distantes : à Rome, à Carnuntum sur le Danube, dans les Champs Décumates [5]. On dirait une traînée de poudre flambant brusquement. Ce mazdéisme réformé a manifestement exercé sur la société du IIe siècle une

---

1) Voici la liste des inscriptions datées, antérieures au règne de Commode dans lesquelles la qualité des consécrateurs est indiquée : no 378, Carnuntum, (71 à 110? ap. J.-C.) *centurio* ou *miles;* no 66, Rome (69-96 ap. J.-C.) *aug. libertus;* no 69, Rome (vers 102), *servus villicus;* no 64?, Rome (138-161), *centurio;* no 423, Germanie (vers 148), *centurio;* no 53, Rome (177 ap. J.-C.), *servus villicus;* no 133, Ostie (162 ap. J.-C.) sans doute un affranchi; no 152, Italie (172 ap. J.-C.), esclave, *arcarius municipii.* — Les fidèles ont toujours été en grande majorité des esclaves ou des soldats. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir l'*index* de nos inscriptions (t. II, p. 537 sq.) en tenant compte de ce fait que les pauvres ont naturellement fait moins de dédicaces que les riches. — Notez aussi la fréquence du surnom de Mithrès parmi les affranchis (t. II, p. 82 et 465).

2) Voyez la liste des fonctionnaires impériaux et municipaux mentionnés dans les inscriptions, t. II, p. 537 sq. Le nombre de fidèles qui exercent un métier, est relativement insignifiant; cf. t. II, p. 538.

3) Cf. sur ces écrivains, *supra*, p. 26.

4) L'*album* de Sentinum mentionne les noms d'un esclave et de deux affranchis publics parmi les *patroni* du collège au milieu de ceux d'*ingenui*, cf. inscr. 157, n. 1 et 2. L'inscr. 464 nous montre l'esclave Probinus consacrant un ex-voto avec son maître. Dans le mithréum de Stix-Neusiedl, on a trouvé des dédicaces d'esclaves à côté de celles de *seviri* (inscr. 379-383). — Les prêtres ou les " Pères „ des mystères sont souvent, non seulement des affranchis, ce qui est ordinaire, mais des esclaves, cf. nos 28 (Ianuarius devient Calpurnius Ianuarius, no 29) 45, 155, 320, 327.

5) Cf. *supra*, p. 245.

attraction puissante, dont nous ne pénétrons aujourd'hui qu'imparfaitement les causes.

Mais à cette séduction naturelle, qui attirait les foules aux pieds du dieu tauroctone, vint s'ajouter un élément extrinsèque des plus efficaces : la faveur impériale. Lampride nous apprend que Commode se fit initier et prit part aux cérémonies sanglantes de la liturgie, et les inscriptions nous prouvent que la condescendance du monarque envers les prêtres de Mithra eut un immense retentissement [1]. Depuis ce moment, on voit les hauts dignitaires de l'empire suivre l'exemple du souverain et devenir des zélateurs du culte iranien. Des tribuns, des préfets, des légats, plus tard des *perfectissimi* et des *clarissimi* [2], sont fréquemment nommés comme les auteurs de dédicaces, et jusque tout à la fin du paganisme l'aristocratie resta attachée à la divinité solaire qui avait longtemps joui de la faveur des princes. Mais pour faire comprendre la politique de ceux-ci et les motifs de leur bienveillance, il nous faut exposer les doctrines mithriaques sur le pouvoir souverain et leurs rapports avec les prétentions théocratiques des Césars.

1) Cf. *infra*, ch. III, p. 281.
2) Voyez t. II, *Index*, p. 537 ; cf. p. 538 s. " charges militaires " et " charges civiles ".

CHAPITRE III

MITHRA ET LE POUVOIR IMPÉRIAL

Grâce à l'époque relativement tardive de leur propagation, les mystères de Mithra échappèrent aux persécutions dont eurent à souffrir les cultes orientaux qui les avaient précédés à Rome, et notamment celui d'Isis. Peut-être parmi les astrologues ou " Chaldéens „ qui sous les premiers empereurs furent à diverses reprises expulsés de l'Italie [1], quelques-uns se réclamaient-ils du dieu perse, mais ces devins errants qui, en dépit de senatus-consultes aussi impuissants que rigoureux, reparaissaient toujours dans la capitale, ne constituaient pas plus un clergé qu'ils ne prêchaient une religion. Lorsqu'à la fin du premier siècle le mithriacisme se répandit en Occident, la réserve défiante ou même l'hostilité manifeste qui avàient longtemps caractérisé la politique romaine envers les prêtres exotiques, commençaient à faire place à une tolérance bienveillante sinon à une faveur déclarée. Déjà Néron voulut se faire initier aux cérémonies du mazdéisme par les mages que lui avait amenés le roi Tiridate d'Arménie [2], et celui-ci avait adoré en sa personne une émanation de Mithra [3].

Malheureusement nous n'avons pas de renseignements directs sur la condition juridique des associations de *Cultores Solis invicti Mithrae*. Aucun texte ne nous

1) Marquardt, *Staatsverw.*, III², p. 93 ; Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 560 s.

2) Cf. *supra*, p. 24, n. 7, p. 105, n. 4, p. 245, n. 1. Néron était d'ailleurs fort adonné à l'astrologie (Bouché-Leclercq, p. 555 s.) et à d'autres superstitions (Suet., *Nero*, 56). La faveur qu'il avait témoignée aux mages, explique en partie que les Parthes aient continué à vénérer sa mémoire, condamnée par le Sénat (Suet. 57). Le peuple de Rome crut longtemps que, réfugié au delà de l'Euphrate, il viendrait reconquérir son empire (Renan, *L'Antéchrist*, p. 318).

3) Dion Cassius, t. II, p. 12.

apprend si l'existence de ces confréries fut tout d'abord simplement tolérée, ou si, ayant été reconnues par l'État, elles avaient dès l'origine obtenu le droit de posséder et de s'administrer [1]. Certainement, il est inadmissible qu'une religion qui compta toujours de nombreux adhérents dans l'administration et dans l'armée [2], ait été laissée longtemps par le souverain dans une situation irrégulière. Peut-être, pour rester dans la légalité, ces associations se constituèrent-elles en collèges funéraires, afin de jouir des privilèges accordés à ce genre de corporations [3]. Il semble cependant qu'elles aient eu recours à un moyen plus efficace. Aussitôt que nous pouvons constater la présence du culte perse en Italie nous le trouvons étroitement uni à celui de la Grande Mère de Pessinonte, adoptée solennellement par le peuple romain trois siècles auparavant [4]. Bien plus, la pratique sanglante du taurobole, qui fut admise, sous l'influence des croyances mazdéennes dans la liturgie de la déesse phrygienne, était, probablement dès l'époque de Marc Aurèle, encouragée par l'octroi d'immunités civiles [5]. Sans doute, nous ignorons encore si cette association des deux divinités avait été consacrée par une décision du sénat ou du prince. Dans ce cas, le dieu pérégrin aurait obtenu immédiatement droit de cité en Italie, et serait devenu romain au même titre que Cybèle ou la Bellone de Comane. Mais, même à défaut d'une décision formelle des pouvoirs publics, on a tout lieu de croire que Mithra, comme Attis qui lui avait été assimilé, était apparié à la *Magna mater,* et participait de quelque façon à la protection officielle dont celle-ci jouissait [6]. Cependant son clergé ne semble avoir reçu aucune dotation régulière du trésor [7],

1) Sur l'administration des collèges mithriaques, cf. *infra,* ch. v. — Les titres sont réunis, t. II, p. 536.

2) Mithra a-t-il jamais fait partie des *dii militares* adorés officiellement par les corps de troupes? M. von Domaszewski (*Die Religion des römischen Heeres,* 1895, p. 66), le nie : Mithra n'aurait jamais pu devenir un dieu de l'armée parce qu'il était un étranger, un Perse. Cette raison est sans valeur, car Mithra était adoré depuis des siècles en Asie Mineure par des populations devenues sujettes de Rome (p. 243), et par conséquent il a pu s'introduire dans le panthéon militaire au même titre que Sabazius ou le Jupiter Dolichénus. On trouve depuis l'époque de Commode des dédicaces à Mithra consacrées par des gouverneurs et des *legati legionis* (cf. t. II, p. 536, col. *a,* et 538, col. *b*). Je ne pense pas cependant que le groupe du dieu tauroctone ait jamais pris place dans les sanctuaires des camps. La raison en est que ce groupe était l'image sacrée d'un culte secret. On lui a substitué des statues de *Sol invictus* (cf. inscr. 522, etc.), dont le nom pouvait s'appliquer à tous les dieux solaires, et qui était considéré comme le protecteur particulier des empereurs, cf. *infra,* p. 281.

3) Waltzing, *Corporations professionnelles chez les Romains,* I, p. 141 s. ; cf. p. 44 s. — Sur la question de savoir si les *sodalicia* mithriaques étaient des collèges funéraires, cf. *infra,* ch. v.

4) Cf. mon. 295 et t. II, suppl., p. 523. Ce mithréum contigu au *Metroon* est antérieur à l'année 142 (cf. *supra,* p. 245, n. 7). — Sur les rapports religieux de Mithra et de la *Magna Mater,* cf. *infra,* ch. vi.

5) *Fragm. iuris vatic.,* § 148 ; cf. Tertull., *Apol.* 25, et *infra,* ch. vi.

6) Le culte était-il, comme celui de la *Magna Mater,* sous la surveillance du collège des pontifes ? On ne peut rien conclure de notre inscription n° 102, puisqu'elle n'est pas mithriaque ; mais le mot *Permissu...* du n° 60 semble bien se rapporter à quelque autorisation publique.

7) Cf. inscr. 13 : *Sumptusque tuos nec, Roma, requirit.* Ce texte date, à la vérité, d'une époque, où le culte païen tout entier avait été frustré des sommes qu'il recevait de l'État, mais même antérieurement les dédicaces mithriaques émanent toujours de particuliers, et les temples sont construits *in solo privato ;* cf. *infra,* ch. v.

bien que le fisc ou les caisses municipales aient pu exceptionnellement lui accorder certaines subventions [1].

A la fin du deuxième siècle, la complaisance plus ou moins circonspecte que les Césars avaient témoignée aux mystères iraniens, se transforma tout à coup en un appui effectif. Commode se fit recevoir au nombre de leurs adeptes et participa à leurs cérémonies secrètes, et la découverte de nombreuses dédicaces pour le salut de ce prince [2] ou datant de son règne [3], nous fait entrevoir quel élan cette conversion impériale donna à la propagande mithriaque. Depuis que le dernier des Antonins eut ainsi rompu avec les vieux préjugés, la protection de ses successeurs paraît avoir été définitivement acquise à la religion nouvelle. Dès les premières années du IIIe siècle, elle avait un chapelain dans le palais des Augustes [4], et l'on voit ses fidèles faire des vœux et des offrandes en faveur des Sévères et plus tard de Philippe [5]. Aurélien, qui institua le culte officiel de *Sol invictus*, ne pouvait éprouver que de la sympathie pour une divinité regardée comme identique à celle qu'il faisait adorer par ses pontifes [6]. En l'année 307, Dioclétien, Galère et Licinius, lors de leur entrevue de Carnuntum, consacrent d'un commun accord un temple à Mithra *fautori imperii sui* [7], et le dernier païen qui ait occupé le trône des Césars, Julien l'Apostat, fut un sectateur fervent de ce dieu tutélaire, qu'il s'empressa de faire adorer à Constantinople [8].

Une faveur aussi constante de monarques aussi divers d'esprit et de tendances ne peut être le résultat d'une vogue passagère ou d'un engoûment individuel. Elle doit avoir des causes plus profondes. Si les maîtres de l'empire témoignèrent durant deux cents ans une telle prédilection à cette religion étrangère, née chez des ennemis que les Romains ne cessèrent de combattre [9], ils y étaient évidemment poussés par quelque raison d'État. En fait, ils trouvaient dans ses doctrines un appui pour leur politique personnelle et un soutien pour les prétentions autocratiques qu'ils s'attachaient à imposer.

---

1) Sur les faveurs des empereurs; cf. *infra*, n. 2 et 8. — *Loco dato decreto decurionum* à Milan, inscr. 191, cf. 190.

2) Inscr. 34, 541; cf. 137 note. Peut-être Commode avait-il concédé à ses coreligionnaires une crypte attenant aux termes d'Ostie (inscr. 139). — Mithra a déjà sous cet empereur un temple à l'intérieur du *pomoerium :* mon. 8, inscr. 30 et 31, cf. *supra*, ch. II, p. 275.

3) Les inscriptions datées des années 176 à 190 sont énumérées t. II, p. 540-541.

4) Inscr. 35: *Sacerdos domus Augustanae.*

5) Cf. t. II, p. 539, col. 2.

6) Sur le culte de *Sol invictus ;* cf. *supra*, p. 48, et *infra*, ch. VI.

7) Inscr. 367.

8) Sur la dévotion de Julien pour Mithra, cf. *infra*, ch. VI.

9) L'origine perse du mithriacisme lui est reprochée par Firmicus Maternus, fr. *a* (t. II, p. 14); cf. aussi Origène, fr. *b*, l. 25 (t. II, p. 31). — Le manichéisme fut l'objet des mêmes préventions; cf. *Collatio Mos. et Rom. leg.*, 15, 3, § 4: *De Persica adversaria nobis gente progressa vel orta.*

On connaît la lente évolution qui peu à peu transforma le principat, tel que l'avait constitué Auguste, en une monarchie de droit divin [1]. L'empereur dont en théorie l'autorité émanait de la nation, n'était à l'origine que le premier magistrat de Rome. A ce titre seul, comme héritier des tribuns et pontife suprême, il était inviolable et revêtu d'un caractère sacré. Mais, de même que sa puissance, d'abord légalement limitée, finit à la suite d'empiètements successifs par aboutir à l'absolutisme, de même, par un développement parallèle, le prince, mandataire de la nation, devint un représentant de Dieu sur la terre, dieu lui-même (*dominus et deus* [2]). Aussitôt après la bataille d'Actium, on voit naître un mouvement en opposition absolue avec la fiction démocratique du césarisme : les cités asiatiques s'empressent d'élever des temples à Auguste et de lui consacrer un culte. Parmi ces populations les souvenirs monarchiques étaient restés vivaces. Elles ne comprenaient rien aux distinctions subtiles par lesquelles, en Italie, on cherchait à s'abuser. Pour elles, le souverain était toujours un roi (βασιλεύς) et un dieu (θεός). La métamorphose du pouvoir impérial est le triomphe du génie oriental sur l'esprit romain et de l'idée religieuse sur la conception juridique.

Plusieurs historiens ont étudié jusque dans ses détails l'organisation de ce culte des empereurs et mis en lumière son importance politique. Mais peut-être n'a-t-on point aperçu aussi clairement quel en fut le fondement théologique. Il ne suffit point de constater qu'à une certaine époque les princes non seulement reçurent les honneurs divins après leur mort, mais se les firent décerner même durant leur règne. Il faut expliquer comment cette déification d'un personnage vivant, apothéose nouvelle aussi contraire à la saine raison qu'à la tradition romaine, finit cependant par se faire presque universellement accepter. La sourde résistance de l'opinion publique fut vaincue, quand les religions de l'Asie eurent conquis les masses. Elles y propagèrent des dogmes qui tendaient à élever le monarque au-dessus du genre humain, et si elles obtinrent la faveur des Césars et en particulier de ceux qui aspiraient au pouvoir absolu, c'est qu'elles leur apportaient une justification dogmatique de leur despotisme. Au vieux principe de la souveraineté populaire se substitua une foi raisonnée en des influences surnaturelles. Nous allons essayer de démontrer quelle fut la part du mithriacisme dans cette transformation capitale, sur laquelle nos sources historiques ne nous renseignent qu'imparfaitement [3].

---

1) Cf. Mommsen, *Staatsrecht*, t. II², p. 749 ss.

2) Domitien se fit déjà appeler *dominus et deus*, mais pas officiellement; cf. Mommsen, *l. c.*, p. 759, n. 3; Gsell, *Règne de Domitien*, 1893, p. 52. — Sur l'emploi officiel de ce titre; cf. *infra*, p. 283, n. 7 et p. 291, n. 5.

3) L'absurde compilation qui a la prétention de nous donner la biographie des Augustes du IIe et du IIIe siècles, est presque muette sur ce grand changement. Il faut nous adresser pour l'étudier, à des témoignages contemporains, ceux des inscriptions et des monnaies.

Des apparences spécieuses donneraient à supposer que les Romains ont emprunté toutes ces idées à l'Égypte. L'Égypte, dont les institutions ont à tant d'égards inspiré les réformes administratives de l'empire [1], pouvait lui fournir aussi le modèle achevé d'un gouvernement théocratique. Suivant les antiques croyances de cette contrée, non seulement la race royale tirait son origine du Soleil-Râ, mais l'âme de chaque souverain était un double détaché du Soleil-Horus. Tous les Pharaons étaient donc des incarnations successives de l'astre du jour. Ils étaient non seulement les représentants de la divinité, mais des dieux vivants, vénérés à l'égal de celui qui parcourt les cieux, et leurs insignes étaient semblables aux siens [2].

Les Achéménides [3], devenus les maîtres de la vallée du Nil, et après eux les Ptolémées [4] héritèrent des hommages qu'on avait accordés aux anciens rois, et il est certain qu'Auguste et ses successeurs, qui respectèrent scrupuleusement tous les usages religieux du pays comme sa constitution politique, s'y laissèrent attribuer par leurs sujets le caractère qu'une tradition trente fois séculaire reconnaissait aux potentats de l'Égypte [5].

D'Alexandrie, où même les Grecs l'acceptaient, cette foi théocratique se propagea au loin dans l'empire. Les prêtres d'Isis en furent en Italie les missionnaires écoutés. Les prosélytes, qu'ils firent dans les plus hautes classes de la société, devaient en être imbus. Les empereurs, dont cette prédication flattait les ambitions secrètes ou avouées, l'encouragèrent bientôt ouvertement [6]. Toutefois si leur politique pouvait trouver avantage à la diffusion des doctrines égyptiennes, ils ne parvinrent pas à les imposer en bloc. Depuis le premier siècle ils se laissèrent appeler *deus noster* par leur domesticité et leur chancellerie à demi orientales, ils n'osèrent pas alors introduire ce nom dans leur titulature officielle [7]. Dès cette époque, certains Césars, un Caligula, un Néron, purent rêver

1) Cf. Kornemann, *Aegyptische Einflüsse im Römischen Kaiserreich* (*Neue Jahrb. für das klass. Altert.*, II), 1899, p. 121 s.

2) Cf. Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.*, I, § 52 et 55; Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 100, 258, 265. — Les insignes des Pharaons diffèrent complètement de ceux des Césars.

3) Diodore, I, 95, § 5: (Darius) τηλικαύτης τυχεῖν τιμῆς ὥσθ' ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ζῶντα μὲν θεὸν προσαγορεύεσθαι μόνον τῶν ἁπάντων βασιλέων [ceci est erroné], τελευτήσαντα δὲ τιμῶν τυχεῖν ἴσων τοῖς τὸ παλαιὸν νομιμώτατα βασιλεύσασι κατ' Αἴγυπτον.

4) Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius*, Paris, 1890, p. 41 s.; Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer*, 1897, p. 12 ss.; Kaerst, *Ueber die Begründung des Ptolemäercultus* (Reinisches Museum, 1897, p. 42 s.), p. 64: " *Wir finden eine fortschreitende Ägyptisirung des Königcultus, sodass zuletzt das lagidische Königtum als ein Abbild der alten Pharaonenherrschaft erscheint.* "

5) Lombroso, L'*Egitto dei Greci e dei Romani*, 1895, p. 187 s. — Très curieuse à cet égard est la légende, rapportée par Suétone (*Octav.* 94) et Dion (XLV, 1, 2), suivant laquelle Auguste serait fils d'Apollon et son père putatif aurait vu *ex utero Attiae iubar solis exortum.* Elle a pour auteur un Égyptien, Asclépiade de Mendès (FHG, III, 307).

6) Cf. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 60 s.

7) Mommsen, *Staatsrecht*, II[3], p. 759; Jullian, *Revue de Philologie*, 1893, p. 131 s., cf. *supra*, p. 282, n. 2.

de jouer sur la scène du monde le rôle des Ptolémées dans leur royaume [1]; ils purent se persuader que les dieux les plus divers revivaient en leurs personnes [2], mais tous les Romains éclairés s'indignaient de ces extravagances [3]. L'esprit latin s'insurgeait contre la fiction prodigieuse créée par l'imagination orientale. L'apothéose d'un prince régnant rencontra des adversaires décidés même beaucoup plus tard parmi les derniers païens [4]. Il fallut pour la faire généralement admettre une théorie moins grossière que celle de l'épiphanie alexandrine. Ce fut la religion mithriaque qui la fournit.

Les Perses, comme les Égyptiens, se prosternaient devant leurs souverains, mais ils ne les considéraient cependant pas comme des dieux [5]. Si l'on rendait un culte au " démon „ du roi, comme à Rome au *genius Caesaris,* on ne vénérait ainsi que l'élément divin qui réside en tout homme et forme une partie de son âme [6]. La majesté des monarques était sacrée uniquement parce qu'elle leur venait d'Ahura-Mazda, dont la volonté les avait placés sur le trône [7]. Ils régnaient par la grâce du créateur du ciel et de la terre [8]. Les Iraniens se représentaient cette grâce comme une sorte de feu surnaturel, d'auréole brillante qui appartenait avant tout aux divinités, mais qui éclairait aussi les princes et consacrait leur puissance. Le *Hvarenô* [9], comme l'appelle l'Avesta, illumine les souverains légitimes, et s'écarte des usurpateurs comme des impies, qui perdent bientôt avec sa

1) Depuis Antoine, le mirage d'un empire oriental avec Alexandrie pour capitale ne cessa jamais d'exercer une séduction particulière sur l'esprit des maîtres de Rome. Néron faillit y céder (Lafaye, *l. c.*, p. 59). Philon attribue à Caligula des sentiments qui expliquent cette attraction (*Legat. ad Gaium.* 43) : Ἄλεκτος γάρ τις αὐτὸν ἔρως κατεῖχε τῆς Ἀλεξανδρείας εἰς ἣν ἐπόθει σπουδῇ πάσῃ παραγενέσθαι καὶ ἀφικόμενος πλεῖστον χρόνον ἐνδιαιτηθῆναι, νομίζων τὴν ἐκθέωσιν, ἣν ὠνειροπόλει, μίαν ταύτην πόλιν καὶ γεγεννηκέναι καὶ συναυξῆσαι καὶ ταῖς ἄλλαις παράδειγμα γεγενῆσθαι τοῦ σεβασμοῦ.

2) Beurlier, *Le culte impérial*, p. 37 s.

3) Mommsen, *l. c.*, n. 4. — Les Grecs n'eurent jamais de pareils scrupules.

4) Cf. Ammien, XV, 1, 3.

5) Plut., *Artax.*, 75 : Πίνωμεν καὶ ἐσθίωμεν τὸν τοῦ βασιλέως δαίμονα προσκυνοῦντες; Athénée, VI, 60, p. 252 B : Τράπεζαν παρετίθει ὀνομάζων τῷ δαίμονι τῷ βασιλέως.

6) La *Fravashi.* Sur le culte des *Fravashis*, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 500 ss. — De même, lorsqu'on adorait les rois défunts, comme les *divi* à Rome, ce n'était là qu'une forme spéciale du culte des *Fravashis* des ancêtres. — Sur ces θεοὶ βασίλειοι, cf. Hérodote, III, 65, § 7; V, 106, § 6; Plut., *Vita Alexandri*, c. 30.

7) Cette idée est exprimée fréquemment dans le formulaire des inscriptions cunéiformes. Cf. aussi Arrien, *Anab.*, IV, 20, 3. — Le souverain établi par Ahura-Mazda est son image sur la terre : Plut., *V. Themist.*, 27 : Τιμᾶν βασιλέα καὶ προσκυνεῖν εἰκόνα θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος. — Prières pour le roi : Hérod., I, 132.

8) Cf. Wilhelm, *Königtum und Priestertum im Alten Eran* (*Z.D.M.G.*, XL), 1886, p. 104.

9) Sur le *Hvarenô*, cf. Spiegel, *Eran. Alterthumsk.*, t. II, p. 42 ss. ; Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. 7, n. 2; t. II, p. 644 ss. et *passim*. — Les inscriptions cunéiformes ne nomment pas le *Hvarenô*, mais quelle que soit l'opinion qu'on adopte sur la date de l'Avesta, il faut admettre que cette conception religieuse existait avant la conquête d'Alexandre. On trouve le *Hvarenô* adoré à la fois par les rois de Bactriane (cf. *supra*, p. 136, nº 63), et en Asie Mineure (cf. *infra*, p. 285, n. 4), et dès l'époque des Achéménides, on peut signaler de nombreux noms théophores composés avec celui de cette abstraction divinisée (Pharnabaze etc., cf. t. II, p. 84, n. 14, et Justi, *Iranisches Namenbuch*, p. 493).

possession la couronne et la vie. Au contraire, ceux qui méritent de l'obtenir et de le conserver, reçoivent en partage une prospérité constante, une vaste renommée et la victoire sur tous leurs ennemis.

Cette conception toute particulière des Perses n'avait pas d'équivalent dans les autres mythologies, et les peuples étrangers assimilèrent peu exactement la Gloire mazdéenne à la Fortune : les Sémites l'identifièrent avec leur *Gadâ* [1], les Grecs traduisirent son nom par Τύχη [2]. Les diverses dynasties qui, après la chute des Achéménides, prétendirent faire remonter leur généalogie jusqu'à l'un des membres de l'ancienne maison régnante [3], rendirent naturellement un culte à cette Tychè spéciale dont la protection était et la conséquence et la preuve de leur légitimité. On voit le *Hvarenô* honoré à la fois et pour les mêmes motifs par les rois de la Cappadoce et du Pont [4] et par ceux de la Bactriane [5], et les Séleucides, qui dominèrent longtemps sur l'Iran, furent regardés aussi comme les protégés de la Fortune, envoyée par le dieu suprême [6]. Dans son inscription funéraire, Antiochus de Commagène paraît même s'identifier avec la déesse [7]. Les idées mazdéennes sur le pouvoir monarchique se répandirent ainsi dans l'Asie

1) Les livres pehlvis rendent constamment *Hvarenô* par *Gadâ*. — Cette identification se retrouve dans les actes syriaques des martyrs, où il est question de la " *Gadeh d' Malko Malkê* ", la Fortune du roi des rois (cf. Payne-Smith, *Lexikon.*, *s. v.*, t. I, p. 649). — De même, dans les *Acta Mamantis* (*Anal. Bollandiana*, 1890), p. 15, l. 10, les mots " Gadeh d' Qêsar ", traduisent *Fortuna Caesaris*. — Sur la déesse Gâd, cf. en général, Mordtmann, *Z.D.M.G.*, XXXI, p. 99 s.; XXXIX, 1885, p. 44 ss.

2) Plutarque rend une fois l'idée du *Hvarenô* par τὸ φῶς (*Vit. Alex.*. 30 : Τὸ σὸν φῶς ὃ πάλιν ἀναλάμψει λαμπρὸν ὁ κύριος Ὡρομάσδης), mais la traduction ordinaire est Τύχη, cf. *supra*, p. 86, n. 4. — Une inscription de Mylasa, CIG, 2693 *b*, cf. 2691 *c*, semble dédiée τύχῃ ἐπιφανεῖ βασιλέως sous le règne d'Artaxerxès Memnon. — Dans Plutarque, *Vit. Alex.*, c. 30, Darius parle deux fois de la τύχη Περσῶν c'est la " Gloire iranienne " (Yasht, XVIII, 1) ou " Gloire des Aryas " (Siroza, I, 9; Yasht, XIX, 56); cf. Darmesteter, t. II, p. 299, n. 24 et p. 616. Voir aussi ce que Plutarque dit de Darius, *De Fort. Alex.*, I, 2 (t. II, 410, Bernard.) — De même à l'époque des Sassanides, on trouve dans une traduction de la titulature royale ᾧτινι οἱ θεοὶ μεγάλην τύχην καὶ μεγάλην βασιλείαν δεδώκασι (cf. Ménandre Prot. fr. 11, dans Dindorf, *Hist. min.*, t. II, p. 16). Les princes de cette dynastie appliquent même par analogie le nom de τύχη à la grâce des saints; Chosroès parle deux fois de la τύχη τοῦ ἁγίου Σεργίου dans des documents officiels (Evagrius, VI, 21, p. 235, 6 et 238, 6, éd. Bidez et Parmentier).

3) Cf. *supra*, ch. I, p. 232.

4) Le serment royal (βασιλικὸς ὅρκος) des rois de Pont invoquait τύχην βασιλέως καὶ Μῆνα Φαρνάκου (Strabon, XII, 557 C), c'est-à-dire Mèn " possédant le *Hvarenô* (Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 13 et p. 308). Les princes juraient donc par le *Hvarenô* royal et le dieu qui le donne. — Tiridate d'Arménie dit à Néron : Σὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη, cf. t. II, p. 12. — La popularité de cette divinité mazdéenne en Asie Mineure est prouvée par les noms propres qui en sont dérivés, et qui sont fréquents, notamment dans les familles souveraines ; cf. Justi, *Iranisches Namenbuch.*, s. v. : Ἀρταφέρνης, nos 5, 6; Φαρναβάζος, nos 5, 6; Φαρνάκης, nos 9 ss. [cf. *supra*, Mèn Φαρνάκου]; Φραταφέρνης ; Μοαφέρνης; Ὀροφέρνης [cf. *supra*, p. 151, n. 2]; Σαιταφέρνης etc., et p. 493 s. v. *farnah*.

5) Cf. *supra*, p. 136, n° 63.

6) CIG, 3137, l. 60 = Michel,, *Recueil*, n° 19 : Ομνύω τὴν τοῦ βασιλέως Σελεύκου τύχην. — La Tychè Nicéphore est un type fréquent sur les monnaies des Séleucides; cf. Babelon, *Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène*, 1890, p. 248 *s. v.* Fortune. La victoire, qu'elle leur apporte, a valu a plusieurs d'entre eux, le titre de *Nicator*. — Cf. en général Rohde, *Der Griechische Roman*, p. 278 s.

7) Puchstein, *Reise in Nord-Syrien*, p. 338 s.

occidentale en même temps que le mithriacisme. Mais, comme celui-ci, elles s'étaient compliquées de doctrines sémitiques. La croyance que la fatalité accorde et reprend la couronne, apparait déjà chez les Achéménides [1]. Or, selon les Chaldéens, le destin est nécessairement déterminé par la révolution des cieux étoilés [2], et la planète radieuse qui semble commander à ses compagnes [3], était conçue comme l'astre royal par excellence. Ainsi le Soleil invincible (Ἥλιος ἀνίκητος), identifié avec Mithra, fut durant la période alexandrine généralement considéré comme le dispensateur du *Hvarenô*, qui donne la victoire [4]. Le monarque, sur lequel cette grâce divine descendait, était élevé au-dessus des humains et révéré par ses sujets comme l'égal des immortels.

Après la disparition des principautés asiatiques, la vénération dont leurs dynasties avaient été l'objet, se transporta sur les empereurs romains. Les orientaux saluèrent immédiatement en eux les élus de la divinité, auxquels la Fortune des rois avait donné la toute-puissance. A mesure que les religions syriennes et surtout les mystères de Mithra se propagèrent à Rome, la vieille théorie mazdéenne, plus ou moins teintée de sémitisme, trouva plus de défenseurs dans le monde officiel. On la voit se manifester timidement d'abord, puis s'affirmer de plus en plus clairement dans les institutions sacrées et la titulature impériale, dont elle permet seule de pénétrer la signification.

Depuis l'époque républicaine on honorait sous divers noms à Rome la " Fortune du peuple romain [5] „. Ce vieux culte national s'imprégna de bonne

1) Dans Hérod., III, 65, Cambyse dit à propos de l'usurpation de Smerdis : Ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπηίῃ φύσι οὐκ ἐνῆν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτραπεῖν, cf. III, 64. — Dans Plutarque, *Vit. Alex.*, 30, Darius dit : Εἰ δ ἄρα τις οὗτος εἱμαρτὸς ἥκει χρόνος ... μηδεὶς ἄλλος ἄνθρωπος καθίσειεν εἰς τὸν Κύρου θρόνον πλὴν Ἀλεξάνδρου

2) Cf. *supra*, p. 120, n. 12.

3) Cf. *supra*, p. 201, n. 8. — Sur Shamash protecteur des rois, cf. *supra*, ch. I, p. 231, n. 5. Le Soleil resta toujours pour les astrologues la planète royale, cf. *infra*, p. 291, n. 2.

4) Dans l'Avesta, Mithra est déjà " le plus glorieux des dieux célestes „ (*supra*, p. 228, n. 4; 229, n. 5) et c'est lui qui recueille la Gloire, quand elle quitte Yima l'impie (Yasht, XIX, 35). D'autre part, c'est grâce à la possession du *Hvarenô* que Saoshyañt opérera la résurrection (Yasht XIX, 89 s.) ; or Saoshyañt est un substitut de Mithra (*supra*, p. 188, n. 6). Il semble bien que déjà sous les Achéménides Mithra ait été adoré par les rois, comme celui qui donne la Gloire (*supra*, p. 229, n. 5), au même titre que sa compagne Anâhita (Hoffmann, *Auszüge aus Akten pers. Martyrer*, p. 136). Mithra resta aussi le défenseur particulier des diadoques, cf. *supra*, p. 232 s. Si dans le Pont, Mèn est invoqué dans le serment royal, c'est qu'il y fut identifié avec Mithra (p. 233, n. 1). — Sous l'influence de l'astrolâtrie chaldéenne, le Soleil devient le dieu des rois, même en Perse. Déjà dans le roman d'Alexandre, Darius est dit Ἡλίῳ συνανατέλλων... et des titres analogues sont donnés par le protocole aux Sassanides (Ammien, XVII, 5, 3; XXIII, 6, 4; Théophyl., IV, 8; Ménandre Prot., fr. 11, p. 16 (Dindorf), cf. Rapp, *Z.D.M.G.*, XX, p. 73). Ces rois sont même dits " le germe céleste des dieux „, ἔκγονοι θεῶν (Drouin, *Rev. archéol.*, 1885, I, p. 213), dieux eux-mêmes (Nöldeke, *Tabari, Gesch. der Perser*, p. 452, n. 4), et la doctrine iranienne finit ainsi par se confondre avec la théorie égyptienne, tandis que dans l'Égypte des Ptolémées certaines expressions consacrées comme βασιλεὺς ᾧ ὁ Ἥλιος ἔδωκεν τὴν νίκην (CIG, 4697)) rappellent plutôt la conception mazdéenne. Il y a une pénétration réciproque des diverses théories, dont la pauvreté de nos sources ne permet pas de démêler clairement l'histoire.

5) *Fortuna publica*, *Fortuna populi Romani*, *Fortuna Urbis*, plus tard *Fortuna orbis Romani* (Ammien, XXV, 9, 7). Cf. Preller-Jordan, *Röm. Myth.*, II, p. 183; Drexler dans Roscher, *Lexikon*, I, p. 1515 ss.

heure des croyances de l'Orient, où non seulement chaque pays mais chaque ville adorait son Destin divinisé [1]. Lorsque Plutarque [2] nous dit que Tychè a quitté les Assyriens et les Perses pour traverser l'Égypte et la Syrie et se fixer sur le Palatin, cette métaphore est vraie dans un autre sens encore que celui qu'il a en vue. Aussi les empereurs, à l'imitation de leurs prédécesseurs asiatiques, réussirent-ils aisément à faire adorer, à côté de cette déesse de l'État, celle qui veillait sur leur propre personne. La *Fortuna Augusti* apparaît sur les monnaies depuis Vespasien [3] et, de même qu'auparavant les sujets des diadoques [4], ceux des Césars maintenant prêtent serment par la Fortune des princes [5]. La dévotion superstitieuse de ceux-ci pour leur patronne était si grande qu'au moins au IIe siècle, ils avaient constamment auprès d'eux, même pendant leur sommeil, même en voyage, une statuette dorée de la déesse qu'ils transmettaient en mourant à leur successeur et qu'ils invoquaient sous le nom de *Fortuna regia*, traduction de Τύχη βασιλέως [6]. En effet, quand cette sauvegarde les abandonne, ils sont voués au trépas ou du moins aux revers et aux calamités [7], tant qu'ils la conservent, ils ne connaissent que succès et prospérité.

Depuis le règne de Commode, duquel date à Rome le triomphe des cultes orientaux et en particulier des mystères mithriaques, on voit les empereurs prendre officiellement les titres de *pius, felix, invictus,* qui depuis le IIIe siècle font régulièrement partie du protocole [8]. Ces épithètes sont inspirées par le

---

1) Sur la τύχη Περσῶν, cf. *supra*, p. 285, n. 2. Sur la Tychè des villes en Orient, cf. Mordtmann, *Z.D.M.G.*, XXXIX, 1885, p. 42 ss. Cette déesse est figurée très fréquemment sur les monnaies municipales, cf. p. ex. Warwick Wroth, *Greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, p. 322 ss. — Voyez surtout le curieux discours que les mages auraient tenu au roi de Syrie lors de la fondation de Séleucie (Appien, *Mithr.*, 58). — Le culte de la Τύχη τῆς πόλεως persista très tard à Constantinople, cf. Burckardt, *Zeit Constantins*, 2e éd., p. 416, 421; Strzygowski, *Analecta Graeciensia* (*Festschr. zur 42 Philologenvers. in Wien*) Graz, 1893, p. 141 ss.

2) Plut. *De fort. Roman.*, c. 4, p. 317 F.

3) Sous Galba, on trouve sur les monnaies une *Fortuna Augusta*, sous Vespasien, la *Fortuna Augusti*, cf. Drexler, *l. c.*, 1524 s.

4) Cf. *supra*, p. 285, n. 4 et 6.

5) Parmi les honneurs décernés à César, figure celui de τὴν τύχην αὐτοῦ ὀμνύναι (Dion, XLIV, 6, 1, cf. 50, 1). Dion donne aussi (LVII, 8, 3) comme preuve de la modération de Germanicus que οὔτ' ὀμνύναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἑαυτοῦ τύχην ἐπέτρεπεν. Cf. Epictète, *Dissert*, IV, 1, 14 : Νὴ τὴν Καίσαρος τύχην; Dion, LXXV, 14, 7 : Τήν τε τύχην αὐτοῦ πάντες οἱ στρατιῶται καὶ οἱ βουλευταὶ ὤμνυσαν. — On voulait obliger les chrétiens à jurer par la Fortune impériale : *Acta Polycarpi*, c. 9 (p. 86, Ruinart), cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 15, 18 : Ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην; *Acta Apollonii*, c. 3 (*Anal. Bolland.*, XVII, p. 287) : Ὄμοσον τὴν τύχην Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος; cf. CIG, 4554 = Waddington, 2513 : Dédicace d'un τύχαιον à Aera (Syrie) ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης Κομμόδου. Cf. aussi p. 285, n. 1. — Origène, *Contra Celsum*, VIII, 65 (p. 281 s. Koetschau) disserte sur le serment par la τύχη βασιλέως. — Les latins jurent par le *genius* du prince plutôt qne par sa Fortune; cf. Mommsen, *Staatsrecht*, II³, p. 807 et *supra*, p. 284.

6) Capitolin, *Anton. Pius.*, c. 12; *Marc. Anton. Phil.*, c. 7; Spartien, *Sever. imp.*, c. 23.

7) Ces idées persistaient encore sous Valentinien. La veille de sa mort un songe lui présage : *Fortunam eius esse discessuram* (Ammien XXX, 5, 18).

8) Dion Cass., LXXII, 15, 5 : Κόμμοδος ... εὐσεβὴς εὐτυχὴς ... ἀνίκητος; cf. *ibid.* 15, 3; Lampride, *V. Com-*

fatalisme spécial que Rome avait emprunté à l'Orient. Le monarque est « pieux » car sa dévotion peut seule lui conserver la faveur particulière que le ciel lui accorde ; il est heureux ou plutôt fortuné (εὐτυχής), précisément parce qu'il est illuminé par la Grâce divine ; enfin il est invincible, car la défaite des ennemis de l'empire est le signe le plus éclatant que cette Grâce tutélaire ne cesse pas de l'accompagner. L'autorité légitime n'est pas donnée par l'hérédité ou par un vote du sénat, mais par les dieux [1] et elle se manifeste par la victoire [2].

Tout ceci est conforme aux vieilles idées mazdéennes [3], et l'emploi du dernier adjectif trahit de plus l'action des théories astrologiques, qui s'étaient mêlées au parsisme. *Invictus*, Ἀνίκητος, nous l'avons vu, est le qualificatif ordinaire des dieux sidéraux importés de l'Orient et avant tout du Soleil [4]. Les empereurs ont évidemment choisi cette appellation pour se rapprocher de la divinité céleste, dont elle évoquait immédiatement l'idée. La doctrine que le sort des états comme celui des individus est lié au cours des astres, avait eu pour corollaire celle que le chef des planètes était le maître de la Fortune des rois [5]. C'était lui qui les élevait sur le trône ou les en précipitait, qui leur assurait les triomphes ou leur infligeait les désastres. Sol est considéré comme le compagnon *(comes)* de l'empereur [6] et comme son préserva-

---

modi, c. 10 et Dessau, *Inscript.*, nº 400. Commode ne reçoit cependant d'ordinaire que les surnoms de *pius, felix* (Lampride, *l. c.*, c. 8, 1 ; Cohen, *Monnaies*, t. III, p. 51 ss.). Septime Sévère porte celui d'*invictus* sur les monnaies non sur les inscriptions. *Pius felix invictus* est de règle depuis Caracalla. A la fin du VIᵉ siècle, Justin II prend encore les titres d'εὐσεβής, εὐτυχής, νικητής ; cf. Evagrius, V, 4 (p. 197, 32, éd. Bidez et Parmentier). — On avait déjà élevé à Jules César une statue avec la dédicace : Θεῷ ἀνικήτῳ (Dion, XLIII, 45, 3). — La *Victoria Augusti* fut divinisée comme sa *Fortuna* ; cf. Baudrillart, *Les divinités de la victoire*, 1894, p. 58 ss.

1) Firmicus Maternus (*Mathes.*, IV, 17, 10) affirme, en astrologue, que : *Si dominus ipsius signi in quo est Fortunae locus inventus et dominus partium earum ... bene fuerint collocati, ... facient imperatores ; sed quorum imperium per totius orbis spatia dirigatur et quorum tanta potestas sit ut ad deorum numen accedant.* Cf. Lampride, *Vita Heliogab.*, 34, *(Constantinus) solet dicere : imperatorem esse fortunae est* et l'*Anonym. post Dion.*, éd. Dindorf, p. 229 : Αὐρηλιανὸς ἔφασκε ... τὸν θεὸν δωρησάμενον τὴν πορφύραν καὶ τὸν χρόνον τῆς βασιλείας ὁρίσαι, etc., cf. *infra*, p. 291, n. 6.

2) Cette idée est souvent exprimée : cf. Mamert., *Paneg. Max.*, 11 : *Vestrae fortunae, vestrae felicitatis est, imperator, quod iam milites vestri ad oceanum pervenere victoria.* Noter les formules comme CIL, III, 1017 : *Genio imperatoris Gordiani invicto.*

3) Cf. Malalas, extr. *a* (t. II, p. 68) : Ὅτι εὐτυχῶς φέρονται οἱ τῶν Περσῶν βασιλεῖς εἰς τοὺς πολέμους ὡς τιμῶντες τὰ τέσσαρα στοιχεῖα. La défaite enlève au potentat son caractère divin : Cl. Mamert., *Paneg. Maxim.*, c. 10 : *Rex ille Persarum numquam se ante dignatus hominem confiteri, patri tuo* (Dioclétien) *supplicat.* Chosroès dans Ménandre Prot., fr. 11 (p. 16, *Hist. min.*, Dind.) prend les titres de βασιλεὺς βασιλέων εὐτυχὴς εὐσεβής. — Il ne semble pas que les diadoques aient usé des mêmes épithètes. Je n'ose citer l'inscription de la tiare d'Olbia (Michel, *Recueil*, nº 1290) : Βασιλέα μέγαν καὶ ἀνείκητον Σαιταφάρνην. Les Séleucides sont νικάτορες ou νικηφόροι (cf. *supra*, p. 285, n. 6).

4) Cf. *supra*, p. 47 ss.

5) Cf. *supra*, p. 286.

6) *Sol comes* est fréquent sur les monnaies. Sur certaines pièces (Constantin, etc.) avec la légende *Soli ·nvicto comiti* on voit le dieu donnant à l'empereur une victoire.

teur (*conservator*) personnel[1]. Nous avons vu que Dioclétien révérait en Mithra le *fautor imperii sui*[2].

En se donnant le surnom d' " invincibles „, les Césars proclamaient donc l'alliance intime qu'ils avaient contractée avec le Soleil, et ils tendaient à s'assimiler à lui. C'est la même raison qui leur a fait prendre l'épithète plus ambitieuse encore d' " éternels „, qui, usitée depuis longtemps dans l'usage courant, s'introduit au IIIe siècle dans le formulaire officiel. Cette épithète, comme la première, est portée surtout par les divinités héliaques de l'Orient, dont le culte se répandit en Italie au commencement de notre ère. Appliquée aux souverains, elle révèle, plus clairement encore que la précédente, la conviction qu'étant en communion intime avec Sol, ils sont unis à lui par une identité de nature[3].

Cette conviction se manifeste aussi dans les usages de la cour. Le feu céleste qui brille éternellement dans les astres toujours victorieux des ténèbres, avait pour emblème le feu inextinguible, qui brûlait dans le palais des Césars et qui était porté devant eux dans les cérémonies officielles[4]. Ce foyer constamment allumé était déjà pour les rois de Perse l'image de la perpétuité de leur pouvoir, et il passa avec les idées mystiques dont il est l'expression, aux diadoques, puis aux Romains[5]. De même, la couronne radiée qu'à l'imitation des Séleucides et des Ptolémées, les empereurs prennent depuis Néron comme insignes de leur souveraineté[6], sont une preuve nouvelle de ces tendances politico-religieuses. Symboles de la splendeur du Soleil et des rayons qu'il darde, ils semblaient assimiler le monarque au dieu dont l'éclat éblouit nos regards[7].

---

1) La littérature populaire, qui reflète les idées des classes inférieures, considère le Soleil comme le dieu des souverains. Ainsi dans la passion des Quatre Couronnés [cf. *supra*, p. 216, n. 12], c. 7 (p. 20, Wattenbach): *Philosophi dixerunt : " Adorent deum Caesaris. „ Continuo iussit Lampadius tribunus : " Adorate deum Solem „*. On insiste en vain pour les faire sacrifier au Soleil, auquel Dioclétien a fait construire un temple.— De même dans les *Acta mart. or.*, p. 155, le Soleil est appelé *regis regum numen*, et dans la *Passio S. Thomae*, le roi de l'Inde veut faire sacrifier l'apôtre dans le temple de *Sol invictissimus* (*Acta Thomae*, éd. Bonnet, 1883, p. 156 s.; cf. 116 s.). — Dans le roman d'Héliodore, les rois d'Éthiopie descendent du Soleil (Rohde, *Gr. Roman*, p. 437, n. 7).

2) Cf. *supra*, p. 287, n. 7.

3) J'ai insisté sur l'histoire de cette idée dans une étude sur l'*Éternité des empereurs romains* (*Rev. d'hist. et litt. relig.*, t. I), 1896, p. 435 ss.; cf. *supra*, p. 88. — Les titres de *Serenitas* et même de *Claritas* que l'on voit accorder aux princes (cf. Forcellini *ss. vv.*) découlent de la même conception.

4) Cf. Florus, I, 2, à propos du foyer de Vesta: *Ut ad simulacrum caelestium siderum custos imperii flamma vigilaret.*

5) Voyez mon *Éternité des empereurs*, p. 441 s. — Sur la coutume iranienne, cf. en outre Ps. Clément de Rome, *Homil.*, IX, c. 4 ss. (éd. Dresel, 1853) et Rapp, *Z.D.M.G*, XX, p. 119. — Le *Hvarenô* porte le feu sur la main dans les représentations des monnaies de Bactriane (*supra*, p. 136, n° 63).

6) Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz* (Mém. Acad. St-Pétersbourg) 1859, p. 114 [474] ss.; Beurlier, *Le culte impérial*, p. 48 ss.; Herzog, *Römische Staatsverf.*, t. II, p. 803, n. 4. — Notez surtout l'expression de Trébell., *Vita Gall.*, c. 16 : *Crinibus suis auri scobem aspersit, radiatus saepe processit.*

7) Cf. Pseudo-Callisthène fr. *c* (t. II, p. 39): la couronne d'Alexandre ressemble aux rayons du soleil. On

Quelle relation sacrée établissait-on entre le disque radieux qui illumine les ciel et le simulacre humain qui le représente sur la terre? Le zèle loyaliste des orientaux ne garda aucune mesure dans ses apothéoses. Les rois Sassanides, comme autrefois les Pharaons, se proclamaient " frères du Soleil et de la Lune " [1], et les Césars furent à peu près de même considérés en Asie comme des avatars successifs d'Hélios [2]. Certains autocrates agréèrent leur assimilation à cette divinité, et se firent élever des statues qui les montraient parés de ses attributs [3]. Ils se laissèrent même adorer comme des émanations de Mithra [4]. Mais ces prétentions insensées étaient repoussées par le sobre bon sens des peuples latins. Nous l'avons dit, on évite en Occident les affirmations aussi absolues. On se complaît dans des métaphores; on aime à comparer le souverain, qui gouverne le monde habité et auquel rien de ce qui se passe ne peut échapper, au luminaire céleste qui éclaire l'univers et en règle les destinées [5]. On use de préférence d'expressions vagues, qui autorisent toutes les interprétations [6]. On reconnaît que le prince est uni aux immortels par quelque relation de parenté mais sans en préciser le caractère [7]. Néanmoins la conception que le Soleil a l'empereur sous sa garde et que des effluves surnaturels descendent de l'un à l'autre, conduisait peu à peu à celle de leur consubstantialité.

---

croyait qu'une véritable auréole entourait à certains moments la tête du prince; cf. Hérodien, I, 7, 5 : Λέγοντας αἴγλην τινὰ οὐράνιον περὶ τῇ κεφαλῇ συγγεγενῆσθαι αὐτῷ (sc. à Commode); Ammien, XXX, 5, 18 : Valentinien mourant *suffectus igneo lumine cernebatur;* Mamertin, *Paneg. Maxim.*, c. 3 : *Illa lux divinum verticem claro orbe complectens.*

1) Ammien XXIII 6, 2 : *Appellari se patiuntur Solis fratres et Lunae.* Comparer les curieux détails rapportés à propos de Chosroès dans Cedrenus, I, p. 721, ed. Bekker et dans Cramer, *Anecd. Paris.*, II, p. 337, l. 18 ss. Cf. aussi *supra*, p. 286, n. 4. — Pour les Pharaons, cf. Maspero, *Hist. Orient.*, t. I, p. 263, n. 1. — Au IVe siècle, le roi Aizanès d'Aksoun prend le titre analogue de υἱὸς θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεως. Le nom grec d'Arès traduit celui d'un dieu éthiopien Mahrem ; cf. Müller, *Denkschr. Wiener Akad., phil. hist. Classe*, XLIII, n° 111, que me signale M. Nöldeke.

2) Dittenberger (1re éd.), n° 279, l. 4 : Ὁ νέος Ἥλιος Γαῖος Καῖσαρ (Caligula); Lanckoronski, *Villes de Pisidie*, t. II, p. 221 (Sagalassos) : Νέωι Ἡλίωι Νέρωνι; *Inscr. gr. Gr. Sept.*, 2714 : Néron est appelé νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν; Lanckoronski, p. 218, n° 82 (Termessos) : Κωνσταντείνῳ [νέῳ] Ἡλίῳ παντεπόπτῃ; cf. Ammien, XXII, 9, 13 à propos de Julien : *Salutare sidus inluxisse eois partibus.*

3) Trebell. Poll., *Gallieni*, c. 18 : *Statuam sibi maiorem colosso fieri praecepit Solis habitu.* — Statue d'un empereur dans la Pisidie avec l'inscription Ἥλιος ἔφιππος, *Rev. archeol.*, 1887, p. 96. — Constantin même se serait fait élever une statue avec l'inscription Κωνσταντίνῳ λάμποντι Ἡλίου δίκην, (Cramer, *Anecdot. Paris.*, II, p. 296, n. 2; cf. Codin., *De origin.*, p. 41, l. 10, éd. Bonn). — Julien aurait fait dresser sa statue entre celles de Mars et de Mercure (Sozom., V, 17). — Sur la statue de Néron transformée en une image du Soleil, cf. Delehaye, *Analecta Bolland.*, XVI, p. 229.

4) Dion Cassius, t. II, p. 12 : Προσκυνήσων σε (Néron) ὡς καὶ τὸν Μίθραν; cf. Pseudo-Callisthène, fr. *b, c, d* (t. II, p. 37 ss.) et *supra*, p. 229, n. 5.

5) Plutarque, *Ad princ. inerud.*, 3, p. 780 F; Thémistius, p. 178, éd. Dindorf.; Libanius, *Or.* XII, *In Iulian.*, p. 61 et 395, Reiske (καθάπερ ἥλιον λέληθεν οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς οὕτως οὐδέ σε τῶν δρωμένων οὐδέν). Himerius, *Eclog. XII* (p. 24, éd. Didot); Corippe, IV, 95, 250.

6) Par exemple Celse dans Origène, *Contra Cels.*, V, 63 (p. 279, Koetschau) : Τί τὸ δεινὸν ... εὐμενίζεσθαι τοὺς ἐν ἀνθρώποις δυνάστας καὶ βασιλέας, ὡς οὐδὲ τούτους ἄνευ δαιμονίας ἰσχύος τῶν τῇδε ἠξιωμένους.

7) Ammien, XXV, 3, 17 : *Principatum a cognatione caelitum defluentem.*

Or, la psychologie enseignée dans les mystères fournissait de cette consubstantialité une explication rationnelle, et lui donnait presque un fondement scientifique. Suivant ces doctrines, les âmes préexistent dans l'empyrée, et, lorsqu'elles s'abaissent vers la terre pour animer le corps où elles vont s'enfermer, elles traversent les sphères des planètes, et reçoivent de chacune quelques-unes de leurs qualités [1]. Pour tous les astrologues, le Soleil, nous l'avons rappelé, est la planète royale [2], et c'était lui par conséquent qui donnait à ses élus les vertus du souverain [3] et qui les appelait à régner.

On aperçoit immédiatement combien ces théories [4] étaient favorables aux prétentions des Césars. Ils sont véritablement les maîtres par droit de naissance (*deus et dominus natus* [5]), car dès leur venue au monde des astres les ont destinés au trône [6]; ils sont divins, car ils ont en eux certains éléments du Soleil, dont ils sont en quelque sorte l'incarnation passagère. Descendus des cieux étoilés, ils y remonteront après leur mort pour y vivre éternellement avec les dieux leurs

---

1) Nous avons exposé cette théorie ci-dessus p. 38 s. Nous y reviendrons dans le chapitre IV, p. 309 ss. — Une allusion très claire y est encore faite à propos de Théodose par Pacatus, *Paneg. Theodos.*, c. 6.

2) Vettius Valens dans le *Catal. codd. astrol. Venet.*, p. 88 : Ὁ μὲν οὖν παντεπόπτης Ἥλιος ... σημαίνει ἐπὶ γενέσεως βασιλείαν, ἡγεμονίαν; Julien de Laodicée, dans le *Cat. codd. astr. Flor.*, p. 135, l. 30 : Ὁ Ἥλιος ... βασιλεὺς καὶ ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς. Julien, *Or.*, IV, p. 145 C; *Epist.*, 76 : Ὁ Ἥλιος ζῶσι ἔταξεν ἄρχοντας; cf. notre inscr. 462 et note. — La doctrine de Firmicus Maternus (II, 30, § 5 ss.), qui soustrait l'empereur à l'influence des étoiles, lui est toute personnelle et inspirée par la crainte de la police; cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 567 s. — Une théorie " chaldéenne ", divergente enseignait que le Soleil donnait leur âme à tous les hommes; cf. Censor., *De die nat.*, 8 : *Solem qui stellas ipsas quibus movemur permovet, animam nobis dare qua regamur* et Ausone, *De rat. puerperii* (p. 95, Peiper).

3) Et aussi leurs défauts aux tyrans, cf. Hermès Trism., *Poemander*, I, § 25 : l'âme en remontant abandonne à la quatrième zone, celle du soleil, τὴν ἀρχοντικὴν ὑπερηφανίαν ἀπλεονέκτητον.

4) Cf. sur ces doctrines, mon *Éternité des empereurs*, p. 446 ss. — Lorsque Dioclétien divisa l'empire et le pouvoir, la théorie du monarque-Soleil subit un rude accroc. Dans le *Genethl. Max.*, 13, on trouve bien un essai de comparaison des deux empereurs avec le Soleil et la Lune, mais le parallèle est boiteux. Il fallut chercher autre chose, et les Augustes et Césars se dirent *Iovii* et *Herculii*, c'est-à-dire apparentés au dieu suprême, destructeurs des géants et à celui qui l'aide à triompher de ses adversaires (*supra*, p. 158). Ils affirment d'ailleurs plus catégoriquement que jamais leurs relations avec la divinité; cf. Schiller, *Gesch. Röm. Kaiserzeit*, II, 1887, p. 156 et l'inscr. d'Arycanda, *Arch. Epigr. Mitt.*, XVI, p. 94 : Τῶν θεῶν τῶν ὁμογενῶν ὑμῶν. Cf. note 5. — Sur les rapports d'Hercule avec les empereurs, cf. Roscher, *Lexikon*, I, 2980 ss. Déjà à Pisaurum, sous Aurélien, on fait une dédicace *Herculi Aug. consorti d. n. Aureliani invicti* (Orelli, 1532), sans doute après la victoire de l'empereur sur les Germains près de *Fanum Fortunae* (Schiller, *op. cit.*, I, p. 854, n. 6).

5) Monnaies d'Aurélien avec la légende *deo et domino nato Aureliano Augusto*, Cohen VI, p. 167 = Rohde, *Die Münzen Aurelians*, 1881, n° 318, cf. 317. — D'autres monnaies avec *deus et dominus augustus* sont citées par Beurlier, *Culte des empereurs*, p. 51; cf. Mommsen, *Staatsrecht*, II³, p. 760, n. 2. — Longtemps avant de devenir officielle, l'expression a dû être employée dans l'usage courant (cf. *supra*, p. 283, n. 7). Après Virgile (*Aen.*, IX, 642 : *Apollo affatur Iulum : Dis genite et geniture deos*), Senèque (*Consol. ad Marc.*, XV, 1) dit : *Caesares qui dis geniti deosque genituri dicuntur*. De même dans l'inscr. CIL, III, 710, Dioclétien et Maximien sont appelés *diis geniti et deorum creatores*; cf. *Genethl. Maxim.*, c. 2 : *Siquidem vos dis esse genitos et nominibus vestris sed magis virtutibus adprobatis*; cf. *ibid.*, c. 3.

6) Cl. Mamert., *Genethl. Maxim.*, c. 19 : *Ceterae virtutes processu aetatis eveniunt ... Solae cum nascentibus pariter oriuntur pietas atque felicitas* [allusion au titre de *pius*, *felix*, cf. ci-dessus, p. 287]; *naturalia sunt enim animorum bona et praemia fatorum.* Cf. *supra*, p. 288, n. 1.

égaux [1]. Le vulgaire allait jusqu'à se figurer que l'empereur défunt, tout comme Mithra à la fin de sa carrière, était enlevé par Hélios sur son quadrige resplendissant [2].

Ainsi la dogmatique des mystères persiques combinait deux théories d'origine différente qui l'une et l'autre tendaient à élever les princes au-dessus du genre humain. D'une part, la vieille conception mazdéenne du *Hvarenô,* était devenue la " Fortune du roi " qui éclaire celui-ci d'une grâce céleste et lui apporte la victoire. D'autre part, l'idée que l'âme du monarque, au moment où le destin la faisait choir ici-bas, recevait du Soleil sa puissance dominatrice, permettait de soutenir qu'il participait de la divinité de cette planète et était son représentant sur la terre.

Ces croyances peuvent aujourd'hui nous sembler absurdes et presque monstrueuses. Elles se sont néanmoins imposées durant des siècles à des millions d'hommes très divers, qu'elles réunissaient dans une même foi monarchique. Si les classes instruites, où la tradition littéraire maintint toujours quelques restes du vieil esprit républicain, conservaient un fonds de scepticisme, le sentiment populaire accueillit avec complaisance ces chimères théocratiques, et se laissa gouverner par elles aussi longtemps que dura le paganisme. On peut même dire qu'elles survécurent à la chute des idoles, et que la vénération des foules aussi bien que le cérémonial de la cour ne cessèrent point de considérer la personne du souverain comme d'une essence surhumaine. Aurélien avait essayé d'instituer une religion officielle assez large pour embrasser tous les cultes de ses états, et qui aurait servi, comme chez les Perses [3], de justification et de soutien à l'absolutisme impérial. Cette tentative échoua grâce surtout à l'opposition irréductible des chrétiens. Mais l'alliance du trône et de l'autel, que les Césars du IIIe siècle avaient rêvée, se réalisa sous une autre forme, et, par un étrange retour des choses, l'Église fut appelée à soutenir l'édifice dont elle avait ébranlé les bases. L'œuvre que les prêtres de Sérapis, de Baal et de Mithra avaient préparée, s'acheva sans eux et contre eux; mais ils n'en avaient pas moins prêché les premiers en Occident le droit divin des rois, et avaient été ainsi les initiateurs d'un mouvement dont les répercussions devaient se prolonger à l'infini [4].

---

1) L'empereur à sa naissance est *sideribus demissus* [CIL, VI, 1080], lors de son apothéose il est *sideribus receptus* (Beurlier, *op. cit.*, p. 67).

2) *Incerti paneg. Maxim. et Const.*, c. 14 (p. 159, 19 Baehrens). — L'enlèvement de Constance Chlore sur le char du Soleil est figuré sur un diptyque d'ivoire du British Museum (Daremberg et Saglio, *s. v.*, *Diptychon*, p. 276, fig. 2460). L'interprétation est due à M. Graeven. — Sur l'ascension de Mithra, cf. *supra*, p. 176 ss. et *infra*, ch. IV, p. 306.

3) Cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. III, p. XXV,

4) Pourquoi sommes-nous tenus envers notre empereur? demande le catéchisme de Napoléon Ier (Paris, 1808, p. 58): " Parce que Dieu ... en comblant notre empereur de dons, soit dans la paix soit dans la guerre, l'a établi notre souverain, l'a rendu le ministre de sa puissance et son image sur la terre. " — Les mages de la

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DES MYSTÈRES

Durant plus de trois siècles le mithriacisme fut pratiqué dans les provinces romaines les plus distantes et dans les conditions les plus diverses. Il est inadmissible que, durant cette longue période, ses traditions sacrées soient restées immuables, et que les philosophies qui régnèrent successivement sur les esprits, ou même la situation politique et sociale de l'empire, n'aient pas exercé sur elles quelque action. Mais, si les mystères perses se sont certainement modifiés en Occident, l'insuffisance des documents dont nous disposons, ne nous permet ni de suivre les phases de leur évolution, ni de distinguer nettement les différences locales qu'ils ont pu présenter [1]. Tout ce qui nous est possible, c'est d'esquisser les grands contours des doctrines qui y étaient enseignées, en marquant par endroits les additions ou les retouches qu'elles paraissent avoir reçues. D'ailleurs les altérations qu'elles subirent, furent, somme toute, superficielles. L'identité des images et des formules hiératiques dans les temps et les lieux les plus éloignés montre qu'avant l'époque de son introduction dans les pays latins [2], ce mazdéisme réformé avait déjà constitué sa théologie. Contrairement à l'ancien paganisme gréco-romain, assemblage de pratiques et de croyances sans lien logique, le mithriacisme avait en effet une véritable théologie, un système dogmatique empruntant à la science ses principes fondamentaux.

---

cour de Darius n'auraient pas désavoué ces paroles. Pour eux aussi la victoire prouvait le droit divin du monarque et celui-ci était εἰκὼν θεοῦ τοῦ τὰ πάντα σώζοντος (p. 284, n. 7).

1) Cf. *supra*, p. 152.

2) Cf. *supra*, p. 7 et p. 234.

On semble croire en général que Mithra est le seul dieu iranien qui ait été introduit en Occident, et que tout ce qui dans son culte ne se rapporte pas directement à lui, est adventice et récent. C'est là une supposition gratuite et erronée : Mithra fut accompagné dans ses migrations [1] par une grande partie du panthéon mazdéen, et si aux yeux des fidèles il est le héros principal de la religion à laquelle il a donné son nom, il n'en est pas le dieu suprême.

Au sommet de la hiérarchie divine et à l'origine des choses, la théologie mithriaque, héritière de celle des mages zervanistes [2], plaçait le Temps infini. On l'appelait parfois Αἰών ou *Saeculum,* Κρόνος ou *Saturnus,* mais ces désignations étaient conventionnelles et contingentes, car il était regardé comme ineffable, comme sans nom [3] aussi bien que sans sexe et sans passions [4]. On le représentait, à l'imitation d'un prototype oriental, sous la forme d'un monstre humain à tête de lion, le corps entouré d'un serpent [5]. La multiplicité des attributs dont on surcharge ses statues répond à l'indétermination de son caractère. Il porte le sceptre et le foudre comme divinité souveraine, et tient dans chaque main une clef, comme maître du ciel dont il ouvre les portes [6]. Ses ailes symbolisent la rapidité de la course, le reptile, dont les anneaux l'enlacent, fait allusion au cours sinueux du soleil sur l'écliptique, les signes du zodiaque gravés sur son corps et les emblèmes des saisons, qui les accompagnent, rappellent les phénomènes célestes et terrestres, qui marquent la fuite éternelle des années. Il produit et détruit toutes choses, il est le maître et le conducteur des quatre éléments qui composent l'univers, et il réunit virtuellement en lui la puissance de tous les dieux, qu'il a engendrés seul [7]. Parfois on l'identifiait au Destin [8], d'autres fois on voyait en lui une lumière ou un feu primitif [9], et l'une et l'autre conception permettaient de le rapprocher de la Cause suprême des stoïciens, chaleur partout répandue et qui a tout formé, et qui, considérée sous un autre aspect, était l'Εἱμαρμένη [10].

---

1) Cf. *supra*, p. 129.

2) Cf. *supra*, p. 18 ss. — Le système mithriaque est donc en un certain sens moniste, non strictement dualiste, comme celui de l'Avesta.

3) Cf. *supra*, p. 76 ss. Les théologiens mithriaques ont pu se livrer à ce sujet à des dissertations analogues à celles du Pseudo-Denys l'Aréopagite dans le *De divinis nominibus* (Migne, *P.G.*, III, p. 595 s.).

4) Cf. *supra*, p. 82 et Mînôkhard, VIII, 9 (p. 32, West.).

5) Cf. *supra*, p. 79 s.

6) Cf. *supra*, p. 82 ss.

7) Sur tout ceci, cf. *supra*, p. 81 s.

8) Cf. *supra*, p. 18, n. 2, p. 86 ss.; cf. Lukas, *Grundbegriffe der Kosmogonien der alten Völker*, p. 126 s.

9) Cf. *supra*, p. 80 ss. (surtout 81, n. 6), et p. 104. — Sur les rapports de Zervan et de la lumière primitive dans les théories des mages, cf. Spiegel, *Eran. Altert.*, II, p. 76; Lukas, p. 127 ss., et *supra*, p. 20, n. 3.

10) Zeller, *Philos. d. Gr.*, IV³, p. 134, n. 2, 142 ss. — Les ouvrages Κατὰ εἱμαρμένης de Diodore de Tarse (Photius, *cod.* 223) et de Grégoire de Nysse (*P.G.*, XLV, p. 146 ss.) ne sont point dirigés contre le stoïcisme mais bien contre les théories astrologiques acceptées par le mithriacisme.

Les prêtres de Mithra cherchaient à résoudre le grand problème de l'origine du monde par l'hypothèse d'une série de générations successives [1]. Le premier principe, suivant une antique croyance, qui se retrouve aussi dans l'Inde et en Grèce, procréait un couple primordial, le Ciel et la Terre, et celle-ci, fécondée par son frère, enfantait le vaste Océan [2], égal en puissance à ses parents et qui semble avoir formé avec eux la triade suprême du panthéon mithriaque [3]. La relation de cette triade avec Kronos ou le Temps, dont elle était issue, n'était point nettement définie, et le Ciel étoilé, dont la révolution déterminait, croyait-on, le cours de tous les événements, semblait parfois se confondre avec le Destin éternel [4].

Ces trois divinités cosmiques étaient personnifiées sous d'autres noms moins transparents. Le Ciel n'était autre qu'Oromasdès ou Jupiter, la Terre était identique à Speñta-Armaîti ou Junon et l'Océan s'appelait encore Apâm-Napât ou Neptune [5]. De même que les théogonies grecques, les traditions mithriaques rapportaient que Zeus avait succédé à Kronos, le roi des premiers âges, dans le gouvernement du monde. Les bas-reliefs nous montrent ce Saturne mazdéen remettant à son fils le foudre, insigne de sa puissance souveraine [6]. Désormais Jupiter régnera avec son épouse Junon [7] sur les autres dieux, qui tous leur doivent l'existence [8].

Les divinités olympiques sont nées en effet de l'hymen du Jupiter céleste et de la Junon terrestre. Leur fille aînée est la Fortune *(Fortuna primigenia)*, qui donne à ses adorateurs tous les biens du corps et surtout ceux de l'âme. Sa bonté secourable l'oppose à l'Anankè, qui représente la fatalité rigoureuse et immuable [9]. Thémis ou la Loi, les Moires ou les *Fata* étaient d'autres personni-

---

1) Voyez *supra*, p. 155. Cf. Diog. Laert., *Prooem.*, § 9 : Ἱστορεῖ Ἑκαταῖος (sc. Hécatée d'Abdère) γενητοὺς εἶναι τοὺς θεοὺς κατ' αὐτούς (τοὺς μάγους), cf. *infra*, note 8 et p. 296, n. 2. Suivant le système avestique au contraire, les dieux n'ont pas été enfantés par Ahura-Mazda, mais créés par un acte de sa toute puissance.

2) Cf. *supra*, p. 155 s.

3) Voyez le début de l'hymne à Verethraghna conservé par Moïse de Khoren, I, 31 : « Il traversa le Ciel, il traversa la Terre, il traversa aussi la Mer purpurine. » — En Chaldée, Anou, le ciel, Bel, la terre, Éa, l'océan, forment pareillement la première triade (Maspero, *Hist. peuples Orient.*, I, 650 ss.), et l'on trouve chez les *Chaldaei* une trinité formée de Jupiter, Neptune et Pluton (Kroll, *De orac. Chaldaicis*, p. 37). C'est certainement aux Babyloniens que les mages ont emprunté la coutume d'adorer des triades divines. On la trouve à Zéla (Strabon, XI, 28, 4, p. 512 C), et aussi à Trébizonde, si l'on peut en croire les actes de St Eugène (cf. l'appendice de ce volume). — Voir aussi *supra*, p. 208 ss.

4) Cf. *supra*, p. 86, et *infra*, p. 296, n. 2. — Sur la persistance de ces idées en Arménie, cf. Abeghian, *Der armenische Volksglauben*, Leipsig, 1899, p. 51 ss. — Le ciel était aussi regardé comme le siège du dieu suprême par les manichéens, cf. Beausobre, *Hist. Manich.*, t. I, p. 563.

5) Cf. *supra*, p. 137 s., 142.

6) Cf. *supra*, p. 156 s.

7) Cf. *supra*, p. 137 s.

8) Cf. August., *Contra Faust.*, XV, 5, à propos des manichéens : *Adiungis etiam innumerabiles regnicolas et deorum agmina et angelorum cohortes quae omnia non condidisse deum sed de sua substantia genuisse.*

9) Cf. *supra*, p. 151 s.

fications du Destin, qui manifeste sous des formes variées sa nature susceptible d'un développement infini[1]. Le couple souverain a encore donné le jour, non seulement à Neptune, qui est devenu leur égal, mais à toute une lignée d'autres immortels : Artagnès ou Hercule dont les hymnes sacrés chantaient les travaux héroïques; Sharèvar ou Mars, qui régnait sur les métaux et soutenait le guerrier pieux dans les combats; Vulcain ou Atar, le génie du feu; Mercure, le messager de Zeus; Bacchus ou Haoma, personnification de la plante qui fournissait le breuvage sacré; Silvain ou Drvâspa, protecteur des chevaux et de l'agriculture; puis Anaïtis, la déesse des eaux fécondantes assimilée à Vénus et à Cybèle, et qui, présidant à la guerre, était aussi invoquée sous le nom de Minerve; Diane ou la Lune, qui produisait le miel employé dans les purifications; Vanaiñti ou Nikè, qui donnait la victoire aux rois; Asha ou Aretè, la Vertu parfaite, d'autres encore[2]. Cette foule innombrable de divinités trônent avec Jupiter et Junon sur les sommets éclatants de l'Olympe, et composent leur cour céleste[3].

A ce séjour lumineux, où résident, resplendissants de clarté, les dieux supérieurs, s'oppose un domaine ténébreux situé dans les profondeurs de la terre[4]. Ahriman ou Pluton, engendré comme Jupiter par le Temps infini[5], y règne avec Hécate sur les monstres malfaisants produits de leurs accouplements impurs[6].

Les démons, suppôts du roi des enfers, sont montés à l'assaut du ciel, et ont tenté de détrôner le successeur de Kronos. Mais ces monstres rebelles, foudroyés comme les Géants grecs, par le maître des dieux, ont été précipités dans les abîmes dont ils avaient surgi[7]. Ils peuvent cependant encore en sortir, et vaguent à la surface de la terre, pour y répandre les fléaux et y corrompre les hommes. Ceux-ci, pour détourner les maux qui les menacent, doivent apaiser les esprits pervers en leur offrant des sacrifices expiatoires. L'initié sait aussi, par des rites

---

1) Nous avons parlé des différents aspects du culte du Destin à propos de Zervan et de *Caelus*, p. 86 ss.; des planètes, p. 120; de Fortuna, p. 151 s.; des Moires, p. 156. — La relation entre ces divers dieux est aussi indéterminée que celle de la Cause première, de l'Εἱμαρμένη et de Zeus dans le stoïcisme; cf. Zeller, *Philos. Gr.*, IV^3, 142, 2. — Il est possible qu'à la fin du paganisme les théologiens mithriaques aient combiné avec l'ancienne doctrine de la génération, celle de l'émanation.

2) Sur toutes ces divinités, cf. *supra*, p. 142 ss. — On n'a aucune preuve de l'existence des six Amshaspands dans le mithriacisme.

3) Cf. *supra*, p. 129.

4) Sur la clarté d'Ormuzd, et l'obscurité d'Ahrman, cf. *supra*, p. 20, n. 3 et les auteurs cités, p. 131, n°s 3 et 11. — Comparer avec Porph., *de Vit. Pyth.*, 41 (τὸ μὲν σῶμα φωτί), le Yasna, XXXVI, 14 (I, p. 262, Darmesteter). — La conception mithriaque se rapproche beaucoup de celle qu'expose Lactance, *Divin. Inst.*, II, 9 (p. 142, Brandt).

5) Dans tous les systèmes zervanistes le Temps engendre Ormuzd et Ahriman, cf. *supra*, p. 18, n. 2, et les auteurs cités, *supra*, p. 294, n. 9.

6) Cf. *supra*, p. 140 s.

7) Cf. *supra*, p. 157 s.

appropriés et par la vertu des incantations, les asservir à ses desseins et les évoquer contre les ennemis dont il médite la perte [1].

Les dieux ne se confinent pas davantage dans les sphères éthérées qui sont leur apanage. Si la théogonie les représente groupés dans l'Olympe autour de leurs parents et souverains, la cosmologie les montre sous un autre aspect. Leur énergie remplit le monde et ils sont les principes actifs de ses transformations. Le feu, personnifié sous le nom de Vulcain [2], est la plus élevée de ces forces naturelles, et on l'adore dans toutes ses manifestations, soit qu'il brille dans les astres ou dans l'éclair, qu'il anime les êtres vivants, provoque la croissance des plantes ou se cache dans le sein de la terre. Au fond des cryptes souterraines, il brûlait perpétuellement sur les autels, et les fidèles redoutaient de souiller sa pureté par des contacts sacrilèges [3].

Ils pensaient naïvement que le feu et l'eau étaient frère et sœur [4], et ils avaient le même respect superstitieux pour l'un et pour l'autre. Ils vénéraient à la fois l'onde salée qui remplit la mer profonde et qu'on pouvait appeler indifféremment Neptune ou Océanus, les sources qui jaillissent des entrailles du sol, les fleuves qui courent à sa surface et les lacs qui s'y étalent en nappes limpides [5]. Une fontaine intarissable coulait à proximité des temples, et recevait les hommages et les offrandes des visiteurs [6]. Cette *fons perennis* était à la fois l'image des dons matériels et moraux que la bonté inépuisable du Temps infini répand dans l'univers, et celle du rafraîchissement spirituel accordé aux âmes altérées dans l'éternité bienheureuse [7].

La Terre productrice, la Terre nourricière, la *Terra mater* fécondée par les eaux du ciel, occupait une place aussi importante, sinon dans le rituel du moins dans la doctrine [8], et les quatre Vents cardinaux, qu'on mettait en relation avec les Saisons divinisées, étaient implorés comme des génies tantôt bienfaisants et tantôt redoutables [9]. Non seulement on les craignait en tant qu'arbitres capricieux de la température, qui apportent le froid ou la chaleur, le calme ou la tempête, qui humectent ou dessèchent tour à tour l'atmosphère, font naître la végétation du printemps et flétrissent le feuillage d'automne, mais on les adorait aussi comme des manifestations diverses de l'air lui-même, principe de toute vie [10].

---

1) Cf. *supra*, p. 141 s.
2) Cf. *supra*, p. 146 s.
3) Cf. *supra*, p. 103 s.
4) Cf. *supra*, p. 234, n. 5.
5) Cf. *supra*, p. 98 s., 105 ss., 142 ss.
6) Cf. *supra*, p. 55, n. 3; p. 101.
7) Cf. *supra*, p. 106 et p. 166.
8) Cf. *supra*, p. 98, 102 s., 107, 137 ss.
9) Cf. *supra*, p. 91 à 97.
10) Cf. *supra*, p. 97.

appropriés et par la vertu des incantations, les asservir à ses desseins et les évoquer contre les ennemis dont il médite la perte [1].

Les dieux ne se confinent pas davantage dans les sphères éthérées qui sont leur apanage. Si la théogonie les représente groupés dans l'Olympe autour de leurs parents et souverains, la cosmologie les montre sous un autre aspect. Leur énergie remplit le monde et ils sont les principes actifs de ses transformations. Le feu, personnifié sous le nom de Vulcain [2], est la plus élevée de ces forces naturelles, et on l'adore dans toutes ses manifestations, soit qu'il brille dans les astres ou dans l'éclair, qu'il anime les êtres vivants, provoque la croissance des plantes ou se cache dans le sein de la terre. Au fond des cryptes souterraines, il brûlait perpétuellement sur les autels, et les fidèles redoutaient de souiller sa pureté par des contacts sacrilèges [3].

Ils pensaient naïvement que le feu et l'eau étaient frère et sœur [4], et ils avaient le même respect superstitieux pour l'un et pour l'autre. Ils vénéraient à la fois l'onde salée qui remplit la mer profonde et qu'on pouvait appeler indifféremment Neptune ou Océanus, les sources qui jaillissent des entrailles du sol, les fleuves qui courent à sa surface et les lacs qui s'y étalent en nappes limpides [5]. Une fontaine intarissable coulait à proximité des temples, et recevait les hommages et les offrandes des visiteurs [6]. Cette *fons perennis* était à la fois l'image des dons matériels et moraux que la bonté inépuisable du Temps infini répand dans l'univers, et celle du rafraîchissement spirituel accordé aux âmes altérées dans l'éternité bienheureuse [7].

La Terre productrice, la Terre nourricière, la *Terra mater* fécondée par les eaux du ciel, occupait une place aussi importante, sinon dans le rituel du moins dans la doctrine [8], et les quatre Vents cardinaux, qu'on mettait en relation avec les Saisons divinisées, étaient implorés comme des génies tantôt bienfaisants et tantôt redoutables [9]. Non seulement on les craignait en tant qu'arbitres capricieux de la température, qui apportent le froid ou la chaleur, le calme ou la tempête, qui humectent ou dessèchent tour à tour l'atmosphère, font naître la végétation du printemps et flétrissent le feuillage d'automne, mais on les adorait aussi comme des manifestations diverses de l'air lui-même, principe de toute vie [10].

---

1) Cf. *supra*, p. 141 s.
2) Cf. *supra*, p. 146 s.
3) Cf. *supra*, p. 103 s.
4) Cf. *supra*, p. 234, n. 5.
5) Cf. *supra*, p. 98 s., 105 ss., 142 ss.
6) Cf. *supra*, p. 55, n. 3; p. 101.
7) Cf. *supra*, p. 106 et p. 166.
8) Cf. *supra*, p. 98, 102 s., 107, 137 ss.
9) Cf. *supra*, p. 91 à 97.
10) Cf. *supra*, p. 97.

En d'autres termes, le mithriacisme divinisait les quatre corps simples qui, suivant la physique des anciens, composent l'univers. Un groupe allégorique souvent reproduit, dans lequel un lion représentait le feu, un cratère, l'eau et un serpent, la terre, figurait la lutte des Éléments opposés qui s'entredévorent constamment et dont la transmutation perpétuelle et les combinaisons infiniment variables provoquent tous les phénomènes de la nature [1].

Des hymnes d'un symbolisme étrange chantaient les métamorphoses que l'antithèse de ces quatre principes produit dans le monde [2]. Le dieu suprême conduit un char attelé de quatre coursiers, qui tournent incessamment dans un cercle immuable. Le premier, qui porte sur son pelage éclatant les signes des planètes et des constellations, est vigoureux et agile, et il parcourt avec une vélocité extrême la périphérie de la carrière fixée. Le second, moins fort et moins rapide, a une robe sombre dont un seul côté s'illumine aux rayons du soleil; le troisième marche plus lentement encore et le quatrième pivote sur lui-même, rongeant son frein d'acier, tandis que ses compagnons se meuvent autour de lui comme autour d'une borne. Le quadrige tourne longtemps sans encombre, accomplissant sa course perpétuelle, mais à un moment donné le souffle brûlant du premier cheval tombant sur le quatrième enflamme sa crinière superbe, puis son voisin s'étant épuisé en efforts, l'inonde d'une sueur abondante. Enfin se passe un phénomène plus merveilleux encore : l'apparence de l'attelage se transforme, les chevaux changent entre eux de nature de telle sorte que la substance de tous passe au plus robuste et au plus ardent d'entre eux, comme si un sculpteur, ayant modelé des figurines de cire, empruntait à l'une de quoi compléter les autres et finissait par les fondre toutes en une seule. Alors le coursier vainqueur de cette lutte divine, devenu tout puissant par son triomphe, s'identifiait au conducteur même du char. Le premier cheval est l'incarnation du feu ou de l'éther, le deuxième de l'air, le troisième de l'eau et le quatrième de la terre; les accidents qui surviennent à ce dernier représentent les incendies et les inondations qui ont désolé et désoleront notre monde, et la victoire du premier est l'image de la conflagration finale qui détruira l'ordre existant des choses [3].

Le quadrige cosmique que mène la Cause suprasensible, n'a point été figuré par l'iconographie sacrée. Celle-ci réserve à un dieu visible cet attelage emblématique [4]. Les sectateurs de Mithra, comme les anciens Perses, adoraient le

1) Cf. *supra*, p. 103, 107 ss.
2) Cf. t. II, p. 62 ss., et *supra*, p. 108, 166. — Une métaphore analogue est développée dans Eznig, *Réfut. des sectes*, I, 5, p. 9, trad. Levaillant.
3) Voyez ci-dessous p. 311.
4) Cf. p. 126, n. 1.

Soleil, qui traversait chaque jour sur un char les espaces du firmament, et allait au crépuscule éteindre ses feux dans l'océan. Lorsqu'il apparaissait sur l'horizon, sa lumière radieuse mettait en fuite les esprits des ténèbres, et il purifiait la création où sa clarté ramenait la vie [1]. On rendait pareillement un culte à la Lune, qui voyageait dans les sphères supérieures sur un bige traîné par des taureaux blancs. L'animal agricole et reproducteur avait été attribué à la déesse qui présidait à la croissance des végétaux et à la génération des êtres vivants [2].

Les éléments n'étaient donc pas les seuls corps naturels qui fussent déifiés dans les mystères. Les deux luminaires, qui fécondent la nature, y étaient vénérés de même que dans le mazdéisme primitif, mais la conception que les aryas s'en faisaient, avait été profondément transformée sous l'influence des théories chaldéennes.

Nous l'avons dit [3], les vieilles croyances des Perses avaient forcément subi à Babylone l'ascendant d'une théologie en apparence scientifique, et la plupart des dieux de l'Iran avaient été assimilés aux astres adorés dans la vallée de l'Euphrate. Ils empruntèrent ainsi un nouveau caractère entièrement différent du premier, et le même nom divin prit alors et conserva en Occident une double signification. Les mages ne réussirent pas à mettre ces nouvelles doctrines d'accord avec leur ancienne religion, car l'astrologie sémitique était aussi inconciliable avec le naturalisme iranien qu'avec le paganisme grec. Mais regardant ces contradictions comme de simples différences de degré dans la connaissance d'une vérité unique, le clergé réserva à une élite la révélation des doctrines mazdéennes sur l'origine et la fin de l'homme et du monde, tandis que la foule devait se contenter d'un symbolisme brillant et superficiel inspiré par les spéculations des Chaldéens. Les allégories astronomiques dérobaient à la curiosité des profanes la portée véritable des représentations hiératiques, et la promesse d'une illumination complète, longtemps retardée, entretenait l'ardeur de la foi par l'attrait fascinant du mystère [4].

Les plus puissantes de ces divinités sidérales, celles qu'on invoquait de préférence, et auxquelles on réservait le plus d'offrandes, étaient les Planètes [5]. Conformément aux théories astrologiques, on leur supposait des vertus et des relations dont souvent les raisons nous échappent. Chacune d'elles présidait à un

---

1) Cf. *supra*, p. 128 s.
2) Cf. *supra*, p. 127. — Des idées similaires avaient cours dans le manichéisme; cf Alex. Lycop., c. 5 (p. 6, éd. Brinkmann).
3) Cf. *supra*, p. 231.
4) Cf. *supra*, p. 73 et 198 ss.
5) Sur le culte rendu aux planètes, cf. *infra*, ch. v.

jour de la semaine, à chacune était consacré un métal, chacune était mise en rapport avec un degré d'initiation, et leur nombre avait fait attribuer au chiffre sept une puissance religieuse particulière [1]. En descendant de l'empyrée sur la terre, les âmes, croyait-on, recevaient d'elles successivement leurs passions et leurs qualités [2]. Elles sont fréquemment figurées sur les monuments, tantôt par des symboles qui rappellent soit les éléments dont elles sont formées, soit les sacrifices qu'on leur offrait, tantôt sous l'aspect des immortels qui siègent dans l'olympe grec, Hélios, Artémis, Arès, Hermès, Zeus, Aphrodite, Kronos [3]. Seulement ces images ont ici une valeur toute différente de celle qu'on y attache quand elles représentent Ahura-Mazda, Zervan ou les autres dieux du mazdéisme. On ne voit plus en elles des personnifications du Ciel ou du Temps infini, mais seulement les étoiles lumineuses dont nous pouvons suivre la course errante au milieu des constellations [4]. Ce double système d'interprétation était appliqué en particulier au Soleil, conçu tantôt comme identique à Mithra et tantôt comme distinct de lui. Il y a en réalité dans les mystères deux divinités solaires, l'une iranienne qui est l'héritière du Hvarè perse, l'autre sémitique qui est un substitut du Shamash babylonien, identifié à Mithra [5].

A côté des dieux planétaires, qui ont encore un double caractère, des divinités purement sidérales recevaient leur tribut d'hommages. Les douze signes du Zodiaque, qui, dans leur révolution quotidienne, soumettent les êtres à leurs influences contraires, étaient dans tous les mithréums représentés sous leur aspect traditionnel. Chacun d'eux était sans doute l'objet d'une vénération particulière pendant le mois auquel il présidait, et on se plaisait à les grouper trois par trois, suivant les Saisons auxquelles ils répondaient, et dont le culte était associé à celui qu'on leur rendait [6].

Les signes zodiacaux n'étaient pas les seules constellations que les prêtres eussent admis dans leur théologie. La méthode astronomique d'interprétation une fois admise dans les mystères, fut étendue sans réserve à toutes les figures possibles. Il n'était pas d'objet ou d'animal qui ne pût être regardé de quelque façon comme l'image d'un groupe stellaire. Ainsi le corbeau, le cratère, le chien, le lion, qui entourent d'ordinaire le Mithra tauroctone furent aisément identifiés avec les astérismes du même nom [7]. Les deux hémisphères célestes, qui passent

1) Cf. *supra*, p. 117 à 120.
2) Cf. *infra*, p. 309.
3) Cf. *supra*, p. 112-117.
4) Cf. *supra*, p. 130.
5) Cf. *supra*, p. 200.
6) Sur les signes du zodiaque, cf. *supra*, p. 109 à 112. — Sur le culte qu'on leur rendait, voyez aussi Commodien, *Instruct.*, I, 7, v. 15 ss.
7) Cf. *supra*, p. 201 s.

alternativement au-dessus et au-dessous de la terre, furent eux-mêmes personnifiés et assimilés aux Dioscures, qui suivant la fable hellénique, vivent et meurent tour à tour [1]. La mythologie se mêlait partout à l'érudition : les hymnes décrivaient un héros, semblable à l'Atlas grec, qui portait sur ses épaules infatigables le globe du firmament et dont on faisait l'inventeur de l'astronomie [2]. Mais ces demi-dieux étaient relégués à l'arrière-plan ; les planètes et les signes du Zodiaque gardèrent toujours une primauté incontestable, parce qu'eux surtout, selon les astrologues, gouvernaient l'existence des hommes et le cours des choses.

C'est là la doctrine capitale que Babylone a introduite dans le mazdéisme : la croyance à la Fatalité, l'idée d'un Destin inéluctable qui conduit les événements de ce monde, et est liée à la révolution des cieux étoilés. Ce Destin identifié à Zervan devient l'Être suprême, qui a tout engendré et régit l'univers. Le développement de celui-ci est soumis à des lois immuables et ses diverses parties sont unies par une solidarité intime. La position des planètes, leurs relations réciproques et leurs énergies à tout instant variables, produisent la série des phénomènes terrestres. L'astrologie, dont ces postulats sont les dogmes, est certainement redevable d'une partie de son succès à la propagande mithriaque [3], et celle-ci est donc aussi en partie responsable du triomphe en Occident de cette pseudo-science avec son cortège d'erreurs et de terreurs.

La logique rigoureuse de ses déductions assurait à cette immense chimère une domination plus complète sur les esprits réfléchis que la foi aux puissances infernales et aux évocations, mais cette dernière avait plus d'empire sur la crédulité populaire. Le pouvoir indépendant attribué par le mazdéisme au principe du mal permettait de justifier toutes les pratiques occultes. La nécromancie et l'oniromancie, la croyance au mauvais œil et aux talismans, aux maléfices et aux conjurations [4], toutes les aberrations puériles ou néfastes du paganisme antique se justifiaient par le rôle assigné aux démons, intervenant sans cesse dans les affaires humaines. On peut adresser aux mystères persiques le grave reproche

---

1) Cf. *supra*, p. 85 et p. 111, n. 1.

2) Cf. *supra*, p. 90 et Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 576, n. 1.

3) Cf. *supra*, p. 120.

4) Nécromantie : cf. *supra*, p. 70, p. 142, n. 1 et Lucien extr. *d* (t. II, p. 22). — Oniromancie : inscriptions, *ex visu*, etc., t. II, p. 539, col. 2 et Marquardt, *Staatsw.*, III², p. 100. — Mauvais œil : Jahn, *Aberglaube des bösen Blickes* (*Verhandl. der Ges. Wiss. zu Leipzig*) 1855, p. 96 ss., cf. *supra*, p. 141 et Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 122. — Talismans : Pierres gravées, t. II, p. 447 ss. et *supra*, p. 118, n. 4. Amulette trouvée dans un temple : mon. 251 *c*, cf. Sᵗ Jérôme, fr. *d*, t. II, p. 19. — Incantations : Papyrus magiques, t. II, p. 55 ss. — Extispicine : Théophane, t. II, p. 51. — A propos des mains figurées sur les monuments de Gross Krotzenburg (mon. 247 *bis*), cf. *supra*, p. 123, n. 10. — Les écrits parvenus sous le nom de Zoroastre ou d'Hostanès appartiennent à la littérature magique ; cf. *supra*, p. 32, n. 4. — Voir aussi les Actes de Sᵗᵉ Bassa, t. II, p. 462.

d'avoir excusé, peut-être même enseigné toutes les superstitions [1]. Ce n'est pas sans motif que la sagesse vulgaire faisait du nom de mage un synonyme de magicien [2].

Ni la conception d'une nécessité inexorable poussant sans pitié le genre humain vers un but inconnu, ni même la crainte des esprits malfaisants attachés à sa perte, n'ont pu attirer les foules vers les autels des dieux mithriaques. La rigueur de ces sombres doctrines était tempérée par la foi en des puissances secourables, compatissant aux souffrances des mortels. Les planètes mêmes n'étaient point, comme dans les livres didactiques des théoriciens de l'astrologie, des forces cosmiques dont l'action favorable ou funeste augmentait ou diminuait suivant les directions d'un cours fixé de toute éternité. Elles étaient, conformément à la vieille religion chaldéenne, des divinités qui voyaient et entendaient, se réjouissaient ou s'affligaient, et dont on pouvait fléchir le courroux et se concilier la faveur par des prières et des offrandes [3]. Le fidèle plaçait sa confiance dans l'appui de protecteurs bienfaisants qui combattaient sans trêve les puissances du mal.

Les hymnes qui célébraient les exploits des dieux, ont malheureusement péri presque tout entiers, et nous ne connaissons guère ces traditions épiques que par les monuments qui leur servaient d'illustration [4]. Toutefois le caractère de cette poésie sacrée se laisse encore reconnaître dans les débris qui nous en sont parvenus. Ainsi les travaux de Verethraghna, l'Hercule mazdéen, étaient chantés en Arménie, on y disait comment il avait étouffé les dragons et aidé Jupiter à triompher des géants monstrueux, et, de même que les sectateurs de l'Avesta, les adeptes romains du mazdéisme le comparaient à un sanglier belliqueux et destructeur [5].

Mais le héros qui dans ces narrations guerrières jouait le rôle le plus considérable était Mithra. Des hauts faits qui dans les livres du zoroastrisme sont attribués à d'autres divinités, étaient rapportés à sa personne [6]. Il était devenu le centre d'un cycle de légendes, qui seules expliquent la place prépondérante

1) Un esprit aussi éclairé que Julien ne dédaignait pas de recourir à la magie (Κατὰ Γαλιλαίων, p. 197, éd. Neumann), aussi les charlatans pullulent-ils sous son règne (Ammien XXII, 12, 7).

2) Cf. *supra*, p. 36, n. 2. La magie n'était peut-être point développée dans la Perse ancienne (Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 269), mais en Chaldée elle règne en maîtresse, c'est de là qu'elle a passé dans le mithriacisme, comme l'astrologie qui, comme elle, s'est imposée dans l'Iran sous les Sassanides; cf. Pline, *H. N.*, XXX, 1, § 2, *regum regibus imperet*.

3) Voyez *supra*, p. 31, 120, n. 11. — Cf. en général sur l'élément religieux qui est au fond de toutes les doctrines astrologiques, Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 82 et *passim*.

4) Cf. *supra*, pp. 153, 159 et *infra*, ch, v, début. — Aristide fait allusion à ces fables quand il dit (t. II, p. 460) que les Chaldéens adorent " les héros primitifs ".

5) Cf. *supra*, p. 143 et 157, n. 9.

6) Cf. p. ex. *supra*, p. 188, n. 6.

qu'on lui accordait dans le culte. C'est à cause des actions éclatantes accomplies par lui, que ce dieu, qui n'a point dans la hiérarchie olympique le rang suprême, a donné son nom aux mystères persiques répandus en Occident.

Mithra, nous l'avons vu[1], était pour les anciens mages le dieu de la lumière, et comme la lumière est portée par l'air il était censé habiter la zone mitoyenne entre le ciel et les enfers, et on lui donnait pour ce motif le nom de μεσίτης. Afin de marquer dans le rituel cette qualité, on lui consacrait le seizième jour de chaque mois, c'est-à-dire son milieu. Lorsqu'il fut identifié à Shamash, on se souvint sans doute en lui appliquant ce nom d' « intermédiaire », que, selon les doctrines chaldéennes, le soleil occupait la position médiane dans le chœur des planètes[2]. Mais cette situation médiane n'est pas purement locale, on y attachait surtout une signification morale. Mithra est le « médiateur » entre le dieu inaccessible et inconnaissable, qui règne dans les sphères éthérées, et le genre humain, qui s'agite et souffre ici-bas[3]. Shamash avait déjà à Babylone des fonctions analogues[4], et les philosophes grecs aussi faisaient du globe étincelant, qui nous verse sa lumière, l'image toujours présente de l'Être invisible, dont notre raison seule conçoit l'existence[5].

C'est sous la qualité adventice de génie solaire que Mithra a surtout été connu en Occident, et les représentations figurées rappellent souvent ce caractère d'emprunt. On avait coutume de le figurer entre deux enfants portant l'un une torche élevée l'autre une torche abaissée, auxquels on donnait les épithètes énigmatiques de *Cautès* et *Cautopatès,* et qui n'étaient qu'une double incarnation de sa personne[6]. Ces deux dadophores et le héros tauroctone formaient une triade, et l'on voyait dans ce « triple Mithra » soit l'astre du jour dont le matin le coq annonce la venue, qui à midi passe triomphant au zénith et le soir s'incline languissamment vers l'horizon, soit le soleil qui, croissant en force, entre dans le constellation du Taureau et marque le commencement du printemps, celui dont les ardeurs victorieuses fécondent la nature au cœur de l'été,

---

1) Cf. *supra,* ch. I, n. 46 s.

2) Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque,* p. 108 ss., cf. Proclus, *Hynm.*, I, 5 : (Ἥλιος) μεσσατίην ἐλῶν ὑπὲρ αἰθέρος ἕδρην. Cette succession des planètes est acceptée par tous les astrologues ; cf. p. ex. Ps. Apomasar dans le *Laurent.*, 28, 33, f. 143 : Περὶ τοῦ διὰ τί ὁ Ἥλιος ἐτάχθη τὴν μέσην ἔχειν ζώνην (Olivieri, *Catal. codd. astrol. Flor.*, p. 52).

3) Voyez ce qui est dit ch. VI à propos du Christ μεσίτης.

4) D'après Tiele, *Assyrische Geschichte,* 1886, p. 525, Shamash serait *der Vermittler* entre les dieux et les hommes. On trouve la même fonction attribuée à Gibil, le dieu du feu ; cf. Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû,* p. 28, n. 2 ; H. Zimmern, *Vater, Sohn und Fürsprecher,* Leipzig, 1896, p. 12.

5) Voyez Julien, Κατὰ Γαλιλαίων, p. 174, éd. Neumann ; Proclus, *Hymne,* I, 34 (p. 138, Ludwich). — Cf. CIG, 2635, v. 5, τοῦ μεγίστου καὶ ἐμφανεστάτου θεοῦ Ἡλίου, nos inscriptions 144, 576 (*numen praesens, numen praesentissimum*) et *supra,* p. 42, n. 2, la note sur les *Heliognosti.*

6) Cf. *supra,* p. 207 s.

et celui qui, déjà affaibli, traverse le signe du Scorpion et annonce le retour de l'hiver. A un autre point de vue, on regardait l'un des deux porte-flambeau comme l'emblème de la chaleur et de la vie, l'autre, comme celui du froid et de la mort [1]. Pareillement le groupe du dieu tauroctone avait été diversement expliqué à l'aide d'un symbolisme astronomique plus ingénieux que raisonnable [2]; seulement ces interprétations sidérales n'étaient que des jeux d'esprit avec lesquels on amusait les néophytes avant de leur révéler les doctrines ésotériques qui se rattachent à la vieille légende iranienne de Mithra. Le récit en est perdu, mais les bas-reliefs nous en racontent certains épisodes, et son contenu paraît avoir été à peu près le suivant [3].

La lumière jaillissant du ciel, conçu comme une voûte solide, était devenue, dans la mythologie des mages, Mithra naissant d'un rocher. La légende rapportait que la "Pierre génératrice„, dont on adorait dans les temples une image, lui avait donné le jour sur les bords d'un fleuve, à l'ombre d'un arbre sacré, et seuls des pasteurs, cachés dans la montagne voisine, avaient observé le miracle de sa venue au monde. Ils l'avaient vu se dégager de la masse rocheuse, la tête coiffée d'un bonnet phrygien, déjà armé d'un couteau et portant un flambeau qui avait illuminé les ténèbres. Alors, adorant l'enfant divin, les bergers étaient venus lui offrir les prémices de leurs troupeaux et de leurs récoltes [4]. Mais le jeune héros était nu et exposé au vent, qui soufflait avec violence, il s'était allé cacher dans les branches d'un figuier, puis détachant à l'aide de son couteau les fruits de l'arbre, il s'en était nourri, et le dépouillant de ses feuilles il s'en était fait des vêtements [5]. Ainsi équipé pour la lutte, il pouvait désormais se mesurer avec les autres puissances qui peuplaient le monde merveilleux où il est entré. Car, bien que des bergers fissent déjà paître leurs troupeaux, tout ceci se passait avant qu'il y eut des hommes sur la terre.

Le dieu contre lequel Mithra éprouva d'abord ses forces fut le Soleil. Celui-ci dut rendre hommage à la supériorité de son rival et recevoir de lui l'investiture. Son vainqueur lui plaça sur la tête la couronne radiée qu'il porta depuis ce moment durant sa course quotidienne. Puis il le fit relever, et, lui tendant la main droite, il conclut avec lui un pacte solennel d'amitié. Dès lors, les deux héros alliés s'entr'aidèrent fidèlement dans toutes leurs entreprises [6].

---

1) Cf. *supra*, p. 211.

2) Cf. *supra*, p. 200 ss.

3) L'essai de reconstitution que nous donnons ici n'est pas également certain dans toutes ses parties. Les arguments plus ou moins solides sur lesquels il s'appuie, ont été exposés en détail ci-dessus, p. 159 ss.

4) Cf. *supra*, p. 159-163.

5) Cf. *supra*, p. 163 s.

6) Cf. *supra*, p. 172-173, où nous signalons les incertitudes qu'offre encore cette légende de Mithra et du Soleil

La plus étonnante de ces aventures épiques fut le duel de Mithra et du taureau, le premier être vivant créé par Jupiter-Oromasdès. Cette fable naïve nous reporte aux origines même de la civilisation. Elle n'a pu naître que chez un peuple de pasteurs et de chasseurs, où le bétail, source de toute richesse, était devenu l'objet d'une vénération religieuse, et pour qui la capture d'un taureau sauvage était un fait si honorable, qu'un dieu même ne paraissait pas déroger en devenant boucanier. Le taureau indompté paissait dans quelque prairie des montagnes; le héros, recourant à un stratagème audacieux, le saisit par les cornes et réussit à l'enfourcher. Le fougueux quadrupède prenant le galop eut beau emporter son cavalier dans une course furibonde, celui-ci quoique démonté ne lâcha pas prise; il se laissa traîner, suspendu aux cornes de l'animal, qui, bientôt épuisé, dut se laisser prendre [1]. Son vainqueur le saisissant alors par les pattes de derrière, l'entraîna à reculons dans la caverne qui lui servait de demeure [2], à travers une route semée d'obstacles. Cette „ Traversée „ (*Transitus*) pénible de Mithra était devenue une allégorie des épreuves humaines. Mais, sans doute, le taureau réussit à s'échapper de sa prison pour aller courir la campagne. Le Soleil envoya alors le corbeau, son messager, porter à son allié l'ordre de tuer le fugitif [3]. Mithra remplit à contre-cœur cette mission cruelle, mais, se soumettant aux injonctions du ciel, il poursuivit avec son chien agile [4] la bête vagabonde, réussit à l'atteindre au moment où elle se réfugiait dans l'antre qu'elle avait quitté, et la saisissant d'une main par les naseaux, il lui enfonça de l'autre son couteau de chasse dans le flanc [5].

Alors se passa un prodige extraordinaire : du corps de la victime moribonde naquirent toutes les herbes et les plantes salutaires, qui couvrirent la terre de verdure. De sa moelle épinière germa le blé, qui donne la nourriture, et de son sang, la vigne, qui produit le breuvage sacré des mystères [6]. L'Esprit malin eut beau lancer contre l'animal agonisant ses créatures immondes pour empoisonner en lui la source de la vie; le scorpion, la fourmi, le serpent tentèrent inutilement de dévorer les parties génitales et de boire le sang du quadrupède prolifique [7]; ils ne purent empêcher le miracle de se poursuivre. La semence du taureau recueillie et purifiée par la Lune produisit toutes les espèces d'animaux utiles, et son âme, protégée par le chien, le fidèle compagnon de Mithra, s'éleva jusqu'aux sphères célestes où, divinisée, elle devint sous le nom de Silvain la

1) Cf. *supra*, p. 170.
2) Cf. *supra*, p. 169-172.
3) Cf. *supra*, p. 172-173.
4) Cf. *supra*, p. 191, n. 10.
5) Cf. *supra*, p. 179-186.
6) Cf. *supra*, p. 186 s., 197.
7) Cf. *supra*, p. 190, 192.

gardienne des troupeaux [1]. Ainsi par l'immolation à laquelle il s'était résigné, le héros tauroctone était devenu le créateur de tous les êtres bienfaisants, et de la mort qu'il avait causée, était née une vie nouvelle plus riche et plus féconde [2].

Cependant le premier couple humain avait été appelé à l'existence [3], et Mithra fut chargé de veiller sur cette race privilégiée. C'est en vain que l'esprit des ténèbres suscita les fléaux pour la détruire, le dieu sut toujours déjouer ses funestes desseins. Ahriman désola d'abord les campagnes en y provoquant une sécheresse persistante, et leurs habitants, torturés par la soif, implorèrent le secours de son adversaire toujours victorieux. L'archer divin lança ses flèches contre une roche escarpée, et il en jaillit une source d'eau vive, à laquelle les suppliants vinrent rafraîchir leurs gosiers altérés [4]. Un cataclysme plus terrible avait ensuite, disait-on, menacé toute la nature. Un déluge universel avait dépeuplé la terre, envahie par les flots des mers et des fleuves débordés. Mais un homme, averti par les dieux, avait construit une barque et s'était sauvé avec son bétail dans une arche flottant sur l'étendue des eaux [5]. Puis c'était le feu qui avait ravagé le monde, consumé les étables et réduit en cendre les habitations [6]; mais les créatures d'Oromasdès avaient encore échappé à ce nouveau péril, grâce à la protection céleste, et désormais le genre humain avait pu croître et se multiplier en paix.

La période héroïque de l'histoire était close, et la mission terrestre de Mithra, accomplie. Dans un repas suprême il célébra avec Hélios et les autres compagnons de ses travaux la fin de leurs luttes communes [7]. Puis les dieux remontèrent au ciel : Emporté par le Soleil sur son quadrige radieux, Mithra franchit l'Océan [8], et alla habiter avec les autres immortels, mais du haut des cieux il ne devait pas cesser de protéger les fidèles qui le servaient pieusement.

Ce récit mythique des origines du monde, nous fait mieux comprendre l'importance que le dieu tauroctone avait dans le culte, et mieux saisir ce que les théologiens païens entendaient exprimer par le titre de médiateur [9]. Mithra

1) Cf. *supra*, p. 190 et p. 197.

2) Cf. *supra*, p. 187; p. 225, n. 11.

3) Nous ignorons quelle était la doctrine des mystères sur la création de l'homme. Selon les livres mazdéens, le premier couple aurait poussé de la terre comme les plantes (*supra*, p. 164, n. 2; 190, n. 5). Si la même tradition s'était conservée en Occident, la naissance de Mithra *saxigenus* serait le prototype de celle du genre humain.

4) Cf. *supra*, p. 165 ss. Nous plaçons cet épisode et les suivants après la création de l'homme, car en Occident on croyait certainement le déluge postérieur à la diffusion de l'espèce humaine (cf. Dion, t. II, p. 63, l. 15); il n'en était peut-être pas de même dans l'Iran (*supra*, p. 168, n. 87). — L'ordre des tableaux sur les monuments n'est pas constant; cf. *supra*, p. 164, n. 4.

5) Cf. *supra*, p. 167 s., où nous signalons les incertitudes de la tradition.

6) Cf. *supra*, p. 167, 169.

7) Cf. *supra*, p. 174.

8) Cf. *supra*, p. 176 ss.

9) Cf. *supra*, p. 303 et *infra*, p. 310, n. 3.

est le créateur, à qui Jupiter-Oromasdès a confié le soin d'établir et de maintenir l'ordre dans la nature. Il est, pour parler le langage philosophique du temps, le Logos émané de Dieu et participant à sa toute-puissance [1], qui, après avoir formé le monde comme démiurge, continue à veiller sur lui. La défaite primitive d'Ahriman ne l'a pas réduit à l'impuissance. La lutte du bien et du mal se poursuit sur la terre entre les émissaires du souverain de l'olympe et ceux du prince des démons; elle sévit dans les sphères célestes par l'opposition des astres propices et adverses [2], et se répercute dans le cœur de l'homme, abrégé de l'univers [3].

La vie est une épreuve et pour en sortir victorieux il faut observer la loi que la divinité elle-même a donnée aux anciens mages [4]. Quelles obligations le mithriacisme imposait-il à ses adeptes, quels étaient ces " commandements " auxquels ceux-ci devaient se soumettre pour être récompensés dans l'autre monde [5]? Notre incertitude est à cet égard extrême, car nous n'avons aucunement le droit d'identifier les préceptes communiqués dans les mystères avec ceux que formule l'Avesta. Toutefois il paraît certain que la morale des mages d'Occident n'avait point fait de concessions à la licence des cultes babyloniens [6] et qu'elle avait conservé l'élévation de celui des anciens Perses. La pureté parfaite était restée pour eux le but vers lequel l'existence du fidèle devait tendre. Leur rituel comprenait des lustrations et des ablutions répétées, qni étaient censées effacer les souillures de l'âme [7]. Cette cathartique était conforme aux traditions mazdéennes aussi bien qu'en harmonie avec les tendances générales de l'époque. Cédant à ces tendances, les mithriastes poussèrent même leurs principes à

1) Inscr. 148: *Omnipotenti Mithrae*, cf. 306 (suppl., t. II, p. 470), suppl. 367 *c*. Voyez aussi les inscr. 24, 147: *Summus invictus Mithras*. — L'épithète de *saecularis* donnée à Mithra dans deux dédicaces de Bretagne (inscr. 479-480), est plus obscure. On pourrait supposer qu'elle lui a été appliquée parce qu'il représente le premier Principe, nommé Αἰών ou *Saeculum* (*supra*, p. 76 ss.), mais la date de ces textes rend plus probable que le surnom du dieu est en rapport avec les jeux séculaires célébrés en 246 ap. J.-C. (Hérodien, III, 8, 10, cf. note au nº 479), seulement on ne voit pas clairement dans ce cas quel sens précis on y attachait.

2) Cf. Manilius, II, 593 ss.: *Utque sibi caelum, sic tellus dissidet ipsi...*, etc.

3) La doctrine stoïcienne du microcosme était devenue un dogme astrologique, cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 76 ss. et *passim*. — On retrouve l'assimilation de l'homme à l'univers dans les livres mazdéens; cf. le Grand-Boundahish, trad. Blochet, *Revue hist. rel.*, t. XXXI, p. 243 s. et le Boundahish, XXX, 6 (p. 123, West). — Nous savons peu de chose de l'anthropologie des mages d'Occident. Le corps de l'homme est composé des quatre éléments, c'est une chose qui va de soi (*supra*, p. 41, n. 4 et Firm. Mat., *Mathes*, III, 1, § 2; cf. *Catal. codd. astrol. Venet.*, p. 40, cod. 7, f. 78ᵛ: Εἴδησις ὅτι συγκίρναται τὸ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα ἐκ τῆς τῶν ζῳδίων φύσεως ἃ τῶν δ' μετέχουσι στοιχείων). — L'âme paraît avoir été parfois regardée comme un souffle aérien; cf. *supra*, p. 97, n. 8.

4) Peut-être, les mithriastes, comme les mazdéens, regardaient-ils Zoroastre comme leur législateur, mais la chose n'est pas certaine; cf. *supra*, p. 55, n. 2 et *infra*, p. 314, n. 5.

5) Cf. Julien, fr. *b* (t. II, p. 19): Αὐτοῦ (sc. de Mithra) τῶν ἐντολῶν ἔχου.

6) Il en fut autrement en Arménie, où le mazdéisme toléra les prostitutions sacrées du culte d'Anâhita. (Strabon, XI, 532 C).

7) Cf. *infra*, ch. v, p. 319, n. 5. — Sur la crainte de polluer l'eau et le feu; cf. *supra*, p. 103 ss.

l'excès, et leur idéal de perfection inclina vers l'ascétisme. Ils tenaient pour louables l'abstinence de certains aliments [1] et une continence absolue [2].

La résistance à la sensualité était un des aspects du combat contre le principe du mal. Ce combat contre tous les suppôts d'Ahriman, qui, sous des formes multiples, disputaient aux dieux l'empire du monde, les serviteurs de Mithra devaient le soutenir sans relâche. Leur système dualiste était particulièrement apte à favoriser l'effort individuel et à développer l'énergie humaine. Ils ne se perdaient point, comme d'autres sectes, dans un mysticisme contemplatif. Le bien résidait pour eux dans l'action. Ils prisaient la force plus que la douceur et préféraient le courage à la mansuétude. De leur long commerce avec les cultes barbares, il était peut-être même resté dans leur morale un fond de cruauté [3]. Religion de soldats, le mithriacisme exaltait surtout les vertus militaires.

Dans la guerre que le zélateur de la piété mène sans trève contre la malignité des démons, il est assisté par Mithra. Mithra est la divinité secourable que l'on n'invoque jamais en vain [4], le port assuré, l'ancre de salut des mortels dans leurs tribulations [5], le fort compagnon qui, dans les épreuves, soutient leur fragilité [6]. Il est toujours, comme chez les Perses, le défenseur de la vérité et de la justice [7], le protecteur de la sainteté [8], et l'antagoniste le plus redoutable des puissances infernales. Éternellement jeune et vigoureux [9]; il les poursuit sans merci; „ toujours éveillé, toujours vigilant [10] „, on ne peut le surprendre [11], et de ces joutes continuelles il sort perpétuellement vainqueur. C'est l'idée qui revient sans cesse dans les inscriptions, qu'expriment le surnom perse de *Nabarzes* [12], les épithètes grecques et latines d'ἀνίκητος, *invictus*, *insuperabilis* [13]. Comme dieu des armées, Mithra faisait triompher ses protégés de leurs adversaires barbares [14], et de même, dans l'ordre moral, il leur donnait la

1) Porphyre, fr. *g* (t. II, p. 42). On connaît les jeûnes rigoureux des manichéens.

2) Tertullien, fr. *d* (t. II, p. 51); cf. *infra*, ch. v, p. 324. — Pour Firmicus Maternus, *Mathes.*, II, 30, § 12 s. l'astrologue véritable : *antistes deorum separatus et alienus esse debet a pravis illicebris voluptatum ... Purus et castus esto, etc.*

3) Cf. ce qui est dit ci-dessous (ch. v, p. 322) des épreuves.

4) Inscr. 223*a* (p. 469) : Θεὸς ἐπήκοος; cf. inscr. 144, 576 : *Numen praesens, praesentissimum.*

5) Julien, fr. *b* (t. II, p. 19): Πεῖσμα καὶ ὅρμον ἀσφαλῆ ζῶντι παρασκευάζων.

6) Inscr. 486 : *Socius*, cf. 336. — Inscr. 188 : *Adiutor*. — *Carmen adv. pag.*, t. II, p. 52 : *Deum comitem.*

7) Inscr. 3 : Θεῷ δικαίῳ; cf. inscr. 548, et t. II, p. 475. — Pour la Perse, cf. *supra*, ch. I, p. 225, n. 9.

8) *Sanctus* : Inscr. 45, 60, 71, 156, 472. — *Augustus* : Inscr. 154, 311 *a*, 313 *b*.

9) Inscr. 139 : *Iuvenis incorruptus.*

10) Cf. *supra*, ch. I, p. 225.

11) Tel paraît bien être le sens de *indeprehensilibis deus* (inscr. 138) et non dieu „ incompréhensible „. Comparer la „ Gloire insaisissable „ de l'Avesta (Yasht XIX, Darmesteter, t. II, p. 631, n. 10 et *passim*).

12) Cf. *supra*, p. 208, n. 6.

13) Pour *invictus* et ἀνίκητος, cf. t. II, p. 532-3. — *Anicetus* : inscr. 287 ; *insuperabilis* : inscr. 61.

14) Cf. *supra*, p. 158 et p. 286 s. — Mithra est déjà une divinité militaire sur les monnaies indo-scythes; cf. mon. nº 1.

victoire sur les instincts pervers, inspirés par l'Esprit de mensonge, et il assurait leur salut [1] dans ce monde et dans l'autre.

Comme toutes les sectes orientales, les mystères perses mêlaient à leurs fables cosmogoniques et à leurs spéculations théologiques des idées de délivrance et de rédemption. Ils croyaient à la survivance consciente de l'essence divine qui réside en nous, aux châtiments et aux récompenses d'outre-tombe [2]. Les âmes, dont la multitude infinie peuplait les habitacles du Très-Haut [3], descendaient ici-bas pour animer le corps de l'homme, soit qu'une amère nécessité les obligeât à choir dans ce monde matériel et corrompu, soit qu'elles s'y plongeassent de leur propre gré pour venir y lutter contre les démons [4]. Lorsqu'après la mort, le génie de la corruption se saisissait du cadavre, et que l'âme quittait sa prison humaine, les *dévas* ténébreux et les envoyés célestes se disputaient sa possession. Un jugement décidait si elle était digne de remonter au paradis. Lorsqu'elle était souillée par une vie impure, les émissaires d'Ahriman l'entraînaient dans les abîmes infernaux, où ils lui infligeaient mille tortures [5], ou peut-être, comme marque de sa déchéance, était-elle parfois condamnée à habiter les corps d'animaux immondes [6]. Si au contraire ses mérites compensaient ses fautes, elle s'élevait vers les régions supérieures. Les cieux étaient divisés en sept sphères attribuées chacune à une planète. Une sorte d'échelle, composée de huit portes superposées, dont les sept premières étaient formées de sept métaux différents, rappelait symboliquement dans les temples l'itinéraire à suivre pour parvenir jusqu'à la région suprême des étoiles fixes [7]. En effet, pour passer d'un étage au suivant, il fallait chaque fois franchir une porte gardée par un ange d'Oromasdès. Seuls les mystes auxquels on avait appris les formules appropriées, savaient apaiser ces gardiens inexorables [8]. A mesure

1) *Salutaris :* inscr. 65 et 133; cf. Julien, fr. *b* (t. II, p. 19).

2) Voir ce qui est dit p. 284, n. 6 des *Fravashis;* cf. Hystaspe dans Justin, *Apol.*, I, 20. — Suivant Pausanias, IV, 32, 4, les Chaldéens ont les premiers enseigné l'immortalité de l'âme. — Ce qui suit est un résumé des recherches de la première partie p. 36 ss. Cf. aussi *supra*, p. 291, n. 1.

3) Cf. inscr, 5 : Θεῷ ὑψίστῳ οὐρανίῳ.

4) La première doctrine est celle des Chaldéens. Voyez *supra*, p. 41, n. 3; p. 199, n. 5; cf. Kroll, *De orac. chaldaicis*, p. 48 s.; Bardesane, *Livres des lois*, c. 28 (p. 40, trad. Nau, 1899); Firmicus Maternus, III, 2, § 3. — Pour l'astrologie populaire, chacune des âmes avant son incarnation réside dans une étoile; cf. Bouché-Leclercq, *Astr. gr.*, p. 386, n. 2 et p. 222. — La seconde explication de la préexistence et de la chute des âmes est celle que le zoroastrisme avait adoptée pour les Fravashis; cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 502; Boundahish, II, 10 s. (p. 14, West), XX, (p. 53, West); cf. les passages cités *supra*, p. 37, n. 1; p. 132, n° 12, et ce qui est dit p. 15 de l'hymne de l'âme.

5) Cf. ci-dessus p. 39. — On sait que l'Artâ-Virâf-Nâmak contient une description effroyable de toutes ces tortures. Sur l'enfer d'après les oracles chaldéens, cf. Kroll, *op. cit.*, p. 62 s.; chez les manichéens, Spiegel., *Eran. Alt.*, II, p. 229.

6) Sur la métempsycose dans le mithriacisme, cf. *supra*, p.40 s.; Porphyre, fr. *g* (t. II, p. 42) : Ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσιν.

7) Cf. *supra*, p. 38 s., 117 s.

8) Seules les âmes des initiés obtenaient la protection des dieux, pouvaient pénétrer dans le paradis. C'est ce qui ressort clairement du texte de Julien, fr. *b* (t. II, p. 19); cf. aussi *supra*, p. 39, n. 7 et Kroll, *op. cit.*, p. 58-61.

que l'âme traversait ces diverses zones, elle se dépouillait, comme de vêtements [1], des passions et des facultés qu'elle avait reçues en s'abaissant vers la terre : elle abandonnait à la Lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure ses penchants cupides, à Vénus ses appétits érotiques, au Soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur guerrière, à Jupiter ses désirs ambitieux, à Saturne ses inclinations paresseuses. Elle était nue, débarrassée de tout vice et de toute sensibilité, lorsqu'elle pénétrait dans le huitième ciel pour y jouir, essence sublime, dans l'éternelle lumière où séjournaient les dieux, d'une béatitude sans fin.

C'était Mithra, protecteur de la vérité, qui présidait au jugement de l'âme après le décès, c'était lui, le médiateur, qui servait de guide à ses fidèles dans leur ascension redoutable vers l'empyrée [2]; il était le père céleste qui les accueillait dans sa demeure brillante comme des enfants revenus d'un lointain voyage [3].

La félicité réservée à des monades quintessenciées dans un monde spirituel était malaisée à concevoir [4] et peut-être n'avait-elle qu'un médiocre attrait pour les intelligences vulgaires. Une autre croyance, qui s'ajoutait à la première par une sorte de superfétation, leur offrait la perspective de jouissances plus matérielles. La doctrine de l'immortalité de l'âme était complétée par celle de la résurrection de la chair [5].

La lutte entre les Principes du bien et du mal ne doit pas continuer à perpétuité; quand les siècles assignés à sa durée seront révolus [6], des fléaux envoyés par Ahriman présageront la fin du monde [7]. Un taureau merveilleux, analogue au taureau primitif, apparaîtra alors de nouveau sur la terre, et Mithra

---

1) Cf. *supra*, p. 38, n. 3, et p. 15, n. 5.

2) Julien, fr. *b* (t. II, p. 19). — Cf. ci-dessus p. 37; p. 38, n. 1; p. 40, n. 1.

3) Julien fr. *b* (t. II, p. 19) : Πατέρα Μίθραν; cf. Arnobe, II, 62 : *A sciolis nonnullis dicitur deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus, si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac post hominis functionem prohibente nullo tanquam in sedem referri patritam.* Voyez aussi l'hymne de l'âme, *supra*, p. 15 s. — Sur le titre de Père dans la liturgie, cf. *infra*, ch. v, p. 317 s.

4) Voyez la description de la félicité céleste dans le Minôkhard, VII, 30 (p. 30, West) et dans l'Artâ-Viraf-Nâmak, ch. xi ss. Elle est toute matérielle. Cf. S. Augustin, *Contra Faustum*, XV, 6, à propos des manichéens : *Invitat te doctrina daemoniorum ad fictas domos angelorum ubi flat aura salubris et ad campos ubi scatent aromata, cuius arbores et montes, maria et flumina dulce nectar fluunt per omnia saecula*.

5) Les événements qui, selon le mazdéisme, marqueront la fin du monde, sont racontés dans le Boundahish, ch. xxx. Windischmann (*Zoroastr. Studien*, p. 231 s.) a prouvé l'antiquité de ce récit. La tradition reçue dans les mystères paraît avoir été analogue à celle des livres iraniens, sauf deux altérations : 1° La substitution de Mithra à Saoshyañt (cf. *supra*, p. 188, n. 6). — 2° Le rapprochement avec la théorie stoïcienne de l'ἐκπύρωσις (cf. *supra*, p. 33 s.). — Sur les divergences qui règnaient à propos de la doctrine de la résurrection chez les Juifs, cf. Schürer, *Gesch. Jüd. Volkes*, II³, p. 547 s.

6) L'histoire du duel entre Ormuzd et Ahriman comprend pour les mazdéens trois ou quatre périodes de 3000 ans, cf. Théopompe dans Plutarque, t. II, p. 35 et la note 4; Minokhârd VIII, 13 (West, p. 33, n. 2); Bahman-Yasht, III, 11, et West, p. 219, n. 1. — Idées semblables chez les manichéens, cf. Flügel, *Mani*, p. 237. — Pour les Juifs et même pour les chrétiens, le monde doit durer 6000 ans, cf. Schürer, *Gesch. Jüd. Volkes*, II³, p. 530 et *Revue de Philol.*, 1897, p. 152. — Ces croyances ont été rattachées aux théories astrologiques sur la grande année cosmique, cf. *supra*, p. 169 et Georges l'Arabe dans Nau, *Bardesane l'astrologue*, 1899, p. 58.

7) Plutarque, t. II, p. 35, l. 4. — Cf. Windischmann, *Zoroastr. Stud.*, p. 240. — Sur la description du livre IV des Oracles Sibyllins, cf. Schürer, *op. cit.*, III³, p. 441 s.

y redescendra et ressuscitera les hommes [1]. Tous sortiront de leurs tombeaux, reprendront leur ancienne apparence et se reconnaîtront [2]. L'humanité entière se réunira dans une grande assemblée, et le dieu de la vérité séparera les bons d'avec les mauvais. Puis, sacrifice suprême, il immolera le taureau divin, il mêlera sa graisse au vin consacré, et offrira aux justes ce breuvage miraculeux, qui leur donnera l'immortalité. Alors Jupiter-Oromasdès, cédant aux prières des bienheureux, fera tomber du ciel un feu dévorant, qui anéantira tous les méchants [3]. La défaite de l'esprit des ténèbres sera consommée : dans la conflagration universelle [4], Ahriman et ses démons impurs périront, et l'univers rénové jouira éternellement d'une félicité parfaite [5].

Nous qui n'avons point été touchés de la grâce, nous pourrions être déconcertés par l'incohérence et l'absurdité de ce corps de doctrines, tel qu'il vient d'être reconstitué. Une théologie à la fois naïve et artificielle y combinait des mythes primitifs, dont la valeur naturaliste transparaît encore, avec un système astrologique, dont l'enchaînement rationnel ne fait qu'accuser la fausseté radicale. Toutes les impossibilités des vieilles fables polythéistes y subsistaient à côté de spéculations philosophiques sur l'évolution de l'univers et la destinée de l'homme. La discordance entre la tradition et la réflexion y est éclatante, et elle se double d'une antinomie entre la doctrine du fatalisme et celle de l'efficacité de la prière et de la nécessité du culte [6]. Mais cette religion, pas plus qu'aucune autre, ne peut être jugée d'après sa vérité métaphysique. On aurait mauvaise grâce aujourd'hui à disséquer ce cadavre refroidi pour constater les vices intérieurs de son organisme. Ce qui importe, c'est de comprendre comment le mithriacisme a vécu et a grandi, et pourquoi il a failli conquérir l'empire de ce monde.

Son succès est dû certainement pour une grande part à la valeur de sa morale, qui favorisait éminemment l'action [7]. A une époque de relâchement et de désarroi, les mystes ont trouvé dans ses préceptes un stimulant et un appui. La conviction que le fidèle faisait partie d'une milice sacrée, chargée de soutenir avec le principe du bien la lutte contre la puissance du mal, était singulièrement propre à provoquer ses pieux efforts et à le transformer en un zélateur ardent.

1) Sur la résurrection, cf. *supra*, p. 187 s.
2) Cf. Boundahish XXX, 10 (p. 123, West).
3) Hystaspe dans Lactance, *Inst*, VII, 18, § 2, cf. VII, 15, § 19, cf. *supra*, p. 34, n. 2. — D'après le Boundahish, XXX, § 20 et 31, les hommes passent à travers un fleuve de métal et deviennent *tous* purs. Il ne semble pas que telle fut la doctrine des mystères : seuls les initiés ont dû avoir part à la vie éternelle. — La théorie de l'ἀποκατάστασις universelle et du salut des démons comptait cependant de nombreux partisans même à l'époque chrétienne, cf. Turmel, *Rev. d'hist. litt. relig.*, III, 1898, p. 306 et *supra*, p. 18, n. 2, fin.
4) Conflagration finale, cf. *supra*, p. 33-34, cf. p. 168 ss.
5) Plutarque, t. II, p. 35, n. 5, cf. Boundahish XXX, § 32-33. Même les détails concordent.
6) Cf. S[t] Léon, t. II, p. 67, et *supra*, p. 120.
7) Cf. *supra*, p. 308. — Ce point a été mis en relief surtout par M. Gasquet, *Essai sur Mithra*, p. 81.

Les mystères avaient encore une puissante action sur le sentiment en offrant un aliment à quelques unes des aspirations les plus élevées de l'homme : le désir de l'immortalité et l'attente d'une justice finale. Les espérances d'outre-tombe que cette religion faisait concevoir aux initiés, ont été l'un des secrets de sa puissance en ces temps troublés où le souci de l'au-delà inquiétait tous les esprits.

Mais plusieurs sectes ouvraient à leurs adeptes des perspectives aussi consolantes sur la vie future [1]. La force particulière d'attraction du mithriacisme résidait dans d'autres qualités encore de son système doctrinal. Celui-ci satisfaisait à la fois l'intelligence des lettrés et le cœur des simples. L'apothéose du Temps comme cause première, et celle du Soleil, sa manifestation sensible, qui entretient sur la terre la chaleur et la vie, étaient des conceptions hautement philosophiques [2]. Le culte rendu aux Planètes et aux Constellations dont le cours détermine les événements terrestres, aux quatre Éléments, dont les combinaisons infinies produisent tous les phénomènes naturels, se réduisait en somme à l'adoration des principes ou agents reconnus par la science antique, et la théologie des mystères n'était à cet égard qu'une expression religieuse de la physique et de l'astronomie romaines.

Cette conformité théorique des dogmes révélés avec les idées acceptées des savants pouvait séduire les esprits cultivés, mais elle n'avait guère de prise sur l'ignorance des âmes populaires. Par contre, celles-ci devaient subir fortement l'impression d'une doctrine qui déifiait toute la réalité visible et tangible [3]. Les dieux étaient partout et ils se mêlaient à tous les actes de la vie quotidienne. Le feu qui cuisait les aliments des fidèles et les réchauffait, l'eau qui les désaltérait et les purifiait, l'air même qu'ils respiraient et le jour qui les éclairait, étaient l'objet de leurs hommages. Peut-être aucune religion n'a-t-elle, autant que le mithriacisme, donné à ses sectateurs des occasions de prière et des motifs de vénération. Lorsque l'initié se rendait le soir à la grotte sacrée, cachée dans la solitude des forêts, à chaque pas des sensations nouvelles éveillaient dans son cœur une émotion mystique. Les étoiles qui brillaient au ciel, le vent qui agitait le feuillage, la source ou le torrent qui coulaient de la montagne, la terre même qu'il foulait aux pieds, tout était divin à ses yeux, et la nature entière qui l'entourait, provoquait en lui la crainte respectueuse des forces infinies agissant dans l'univers.

---

1) Ces croyances sont communes à tous les mystères de la fin du paganisme; cf. Burckardt, *Die Zeit Constantins*, p. 185 s.; Rohde, *Psyche*, p. 687 ss.

2) Cf. *infra*, ch. VI, où nous parlerons du syncrétisme solaire.

3) Les adversaires des " Chaldéens „ leur reprochent souvent de diviniser le monde entier (τὸν σύμπαντα κόσμον); voyez Aristide, t. II, p. 460; cf. Conybeare, *Philo' about the contemplative Life*, 1895, p. 33, et Lactance, *Divin. Inst.*, t. II, 5, 30.

CHAPITRE V

LA LITURGIE, LE CLERGÉ ET LES FIDÈLES

Dans toutes les religions de l'antiquité classique, il est un côté, autrefois très apparent, le plus important peut-être pour le commun des fidèles, qui aujourd'hui nous échappe presque complètement, c'est la liturgie. Les mystères de Mithra ne font pas exception à cette règle malheureuse. Les livres sacrés qui comprenaient les prières récitées ou chantées pendant les offices, le rituel des initiations et le cérémonial des fêtes, ont disparu presque sans laisser des traces. Un vers emprunté à un hymne inconnu est à peu près tout ce qui a subsisté de recueils autrefois très étendus [1]. Les vieux *gâthas* composés en l'honneur des dieux mazdéens avaient été traduits en grec à l'époque alexandrine [2], et le grec resta longtemps la langue du culte mithriaque, même en Occident [3]. Des mots barbares incompréhensibles aux profanes se mêlaient au texte sacré et augmentaient la vénération pour cet antique formulaire et la confiance en son efficacité [4]. Telles l'épithète de *Nabarze* " victorieux „ appliquée à

---

1) On pourra se faire une idée de ce qu'a pu être la poésie religieuse, sans doute très variée, du mithriacisme à l'aide du cantique manichéen résumé par S[t] Augustin, *Contra Faustum*, XV, 5 s., de ce qui est dit ci-dessus (p. 15 ss.) de l' " Hymne de l'âme „ (p. 302) des chants guerriers, et (p. 298) de l'allégorie du quadrige. — On connaît chez les gnostiques l'hymne des Naasséniens, conservé par Hippolyte, *Philosoph.*, V, 10.

2) Cf. *supra*, p. 154 et 159, et p. 238, n. 7.

3) Le vers cité par Firmicus Maternus, fr. *a* (t. II, p. 14) est grec; cf. aussi les expressions θεὸς ἐκ πέτρας (p. 159, n. 7), etc.

4) Cf. la parodie de Lucien, t. II, p. 23, l. 18. — Origène *Contra Celsum*, I, 24 (p. 75, Koetschau) développe l'idée que, suivant les païens, les mots Égyptiens et Perses perdent leur force opératoire si on les traduit (φύσιν ὀνομάτων ἐνεργῶν ὧν τισι χρῶνται Αἰγυπτίων οἱ σόφοι ἢ τῶν παρὰ Πέρσαις μάγων οἱ λόγιοι). Les noms prononcés en égyptien ont de l'effet sur certains démons, les mots perses sur d'autres (καὶ ἄλλα κατὰ τὴν Περσῶν διάλεκτον ἐπὶ ἄλλων δυνάμεων). Cf. *ibid.*, V, 45, et Jamblique, *De myst.*, VII, 5. — Sur la

Mithra[1], ou les invocations obscures *Nama, Nama Sebesio*, gravées sur nos bas-reliefs et qu'on n'a point encore élucidées[2]. Un respect scrupuleux des pratiques traditionnelles de leur secte caractérisait les mages d'Asie Mineure[3], et il persista, non moins vivace, chez leurs successeurs latins. A la fin du paganisme, ceux-ci se faisaient encore gloire d'honorer les dieux suivant les vieux rites persiques[4], que Zoroastre passait pour avoir institués[5]. Ces rites différenciaient profondément leur culte de tous ceux qui étaient exercés en même temps que lui à Rome[6], et empêchèrent qu'on en oubliât jamais l'origine iranienne[7].

Si une heureuse fortune nous rendait un jour quelque missel mithriaque, nous pourrions y étudier ces antiques usages et assister en esprit à la célébration des offices. Privés, comme nous le sommes, de ce guide indispensable, nous restons exclus du sanctuaire, et nous ne connaissons la discipline intérieure des mystères que par quelques indiscrétions. Un texte de S[t] Jérôme, confirmé par une série d'inscriptions, nous apprend qu'il y avait sept degrés d'initiation[8]

---

vertu apotélesmatique attribuée aux noms barbares en général, cf. Anz, *Ursprung des Gnosticismus*, p. 50; Wünsch, *Verfluchungstafeln*, p. 80.

1) Cf. *supra*, ch. IV, p. 308, n. 12.

2) On trouve dans les inscriptions *Nama* (63); *Nama Sebesio* (62); *Nama cunctis* (144). — On a proposé de *Nama Sebesio* (la lecture est certaine) les interprétations les plus extravagantes; cf. Welcker dans Zoega, *Abh.*, p. 400 ss.; Seel, *Mithrageheimnisse*, p. 259 s.; Lajard, *Recherches*, p. 678 ss. L'explication le plus généralement acceptée est celle de νᾶμα σεβήσιο(ν) " courant auguste, liquide vénérable ", ce qui s'appliquerait au sang de la blessure. Elle paraît avoir été proposée d'abord par Maffei, et a été reprise par Zoega, *Abhandl.*, p. 124, 157. Je la crois inadmissible, car on n'a jamais dit en grec σεβήσιος pour σεβάσμιος ou σεβαστός. On ne peut guère songer non plus au génitif σεβήσεως. — Le premier mot semble bien être le persan *nama* " honneur, louange. " Le second mot est incertain mais doit être un datif puisqu'on trouve *nama cunctis*. Anquetil (*Hist. acad. inscr.*, XXXI, 1768, p. 419), y voit le persan *sabz* " verdure " et traduit " louange à la verdure. " Fréret (p. 280) et de Hammer (*Culte de Mithra*, p. 54) proposent *nam ou sipas*, " louange et actions de grâce ". On a prétendu aussi reconnaître ici le nom propre *Sabazius* (Eichhorn, *De deo M.*, p. 184; Lajard, *l. c.*), et l'expression signifierait " gloire à Sabazius ". Von Gutschmidt (*Kleine Schriften*, III, p. 187, n. 1) suppose que *Sebesius* serait une transformation de Saoshyañt, devenu une épithète de Mithra (cf. *supra*, p. 188, n. 6). Quoi qu'il en soit de ces étymologies, il est vraisemblable que *Nama Sebesio* sont des mots iraniens, qui ont subsisté dans la liturgie mithriaque, comme les termes hébraïques *alleluia, amen*, etc., dans celle de l'Église.

3) Cf. *supra*, p. 11, n. 5 et p. 237 ss.

4) Firm. Mat. fr. *a* (t. II, p. 14) : *Vos qui dicitis rite sacra fieri magorum ritu persico*, cf. inscr. 44 : *Ad ritus*. Quand Claudien dit (t. II, p. 8), : *Rituque iuvencos Chaldaeo stravere magi*, il parle en poète. — Sur la valeur que les mages attachaient à ces rites, cf. Diog. Laërce, *Prooem.*, § 6. — Sur l'antiquité du rituel parsi, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. XCI.

5) Porph. fr. *a* (t. II, p. 40); cf. Lucien, t. II, p. 22 : Μάγων Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων. Cf. *supra*, p. 307, n. 4.

6) Les autres cultes orientaux avaient aussi leur liturgie spéciale réglée par des traditions hiératiques; cf. Macrobe, I, 23, § 11 : *Rituque Assyrio magis quam Aegyptio colitur (Jupiter Heliopolitanus)*; Suét., *Tib.*, 36 : *Aegyptios Iudaicosque ritus.*

7) Celse, fr. *b* (t. II, p. 19, l. 3) : Περσικὰ μυστήρια, cf. l. 4 et 21; Proclus, *supra*, p. 86, n. 10 : Τῶν Περσικῶν τῶν τοῦ Μίθρα τελετῶν; Damascius, t. II, p. 11 : Τῶν Περσικῶν καλουμένων τελετῶν; cf. Stace (t. II, p. 46) : *Persei antri* et ci-dessus, p. 9, n. 2.

8) S[t] Jérome, t. II, p. 18. — Nous avons réuni, t. II, p. 535, les témoignages littéraires et épigraphiques relatifs à ces grades; cf. aussi *infra*, p. 316, n. 7 ss. — Peut être d'autres désignations ont-elles été usitées en

et que le myste (μύστης, *sacratus*[1]) prenait successivement les noms de Corbeau *(corax)*, Occulte *(cryphius)*, Soldat *(miles)*, Lion *(leo)*, Perse *(Perses)*, Courrier du Soleil *(heliodromus)* et Père *(pater)*. Ces qualifications étranges n'étaient pas de simples épithètes sans portée pratique. En certaines occasions, les officiants revêtaient des déguisements appropriés au titre qu'on leur décernait [2]. Nous les voyons, sur un bas-relief, porter des têtes postiches d'animaux, de soldat et de Perse [3]. " Les uns battent des ailes comme les oiseaux, imitant la voix du corbeau, les autres rugissent à la façon des lions, dit un chrétien du IVe siècle [4]; voilà comment ceux qui s'appellent sages, sont honteusement bafoués. "

Ces mascarades sacrées, dont l'écrivain ecclésiastique fait ressortir le côté ridicule, étaient interprétées par les théologiens païens comme une allusion aux signes du zodiaque, ou bien à la métempsycose [5]. De telles divergences d'interprétation prouvent simplement que le véritable sens de ces travestissements n'était plus compris. Ils sont en réalité une survivance d'usages primitifs qui ont laissé des traces dans de nombreux cultes [6]. On retrouve les titres d'Ours, de

---

Orient. Porphyre, dans un passage d'ailleurs corrompu (fr. *g*, t. II, p. 42), parle d'hyènes, d'aigles, d'éperviers, et les ἀετοί et ἱέρακες se retrouvent peut-être dans les inscriptions d'Asie-Mineure (nos 549 550, cf. aussi pour ἱέρακες, Zoroastre cité *supra*, p. 42, n. 4). — On ne peut cependant attacher aucune valeur à des textes du moyen âge (t. II, p. 27, 29) qui affirment que les épreuves étaient au nombre de douze ou même de quatre-vingts, cf. *infra*, p. 321, n. 7.

1) Μύστης : Porph. fr. *b* (t. II, p. 40). — *Sacrati* dans les inscriptions, cf. t. II, p. 535, col. *a*.

2) Porphyre, fr. *g*, l. 14 (t. II, p. 42); cf. Lampride, t. II, p. 21, n. 1 et suppl., p. 458.

3) Cf. *supra*, p. 175, fig. 10. — Un masque de lion est figuré aussi sur le mon. 323bis, fig. 493.

4) Ps. Augustin, t. II, p. 8, l. 3. — L'auteur de la *Disputatio Archelai* semble avoir en vue les mêmes cérémonies lorsqu'il dit (t. II, p. 16) : *Tanquam elegans mimus perages mysteria.*

5) Porphyre, fr. *g*, l. 10 s. (t. II, p. 42). — Je ne crois pas qu'on puisse voir dans les mots ὡς παντοδαποῖς περιεχέσθαι σώμασι, comme le propose M. Gasquet (p. 71), une allusion à l'ascension des âmes qui " revêtues de plusieurs enveloppes corporelles " s'en dépouillent en remontant vers les cieux (cf. *supra*, p. 310). Le contexte (l. 9) montre clairement qu'il est question ici de la métempsycose (cf. *supra*, p. 309, n. 6). — Sur la relation que les Ophites établissaient entre sept animaux et les planètes, cf. Orig., *Contra Cels.*, VI, 30 (p. 100, Koetschau).

6) M. Sam Wide a montré, à propos de l'inscription des Iobakchoi (*Athen. Mitth.*, 1884, p. 281), que les servantes d'Artémis s'appelaient ἄρκτοι parce qu'elle était elle-même conçue comme une ourse, ceux de Dionysos, βόες, parce qu'il était figuré comme un taureau. Voici les exemples de pareils noms qui ont été successivement recueillis :

Ἄρκτος, prêtresse d'Artémis Brauronia — Aristophane, *Lysistr.*, 645 et le Scholiaste : Ἄρκτον μιμούμενοι τὸ μυστήριον ἐξετέλουν; Suidas, s. v., ἄρκτος, ἀρκτεῦσαι, cf. Bérard, *Cultes arcadiens*, 1894, p. 133 ss.

Βόες, dans les mystères de Dionysos. — CIG, 3604. Le titre de βούκολος, ἀρχιβούκολος est fréquent; cf. Dieterich, *De hymnis orphicis*, 1 ss.; Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, 193 ss.; Kern, dans Pauly-Wissowa *Realenc.* t. III, p. 1014. — De même en Syrie, les enfants sacrifiés à la déesse d'Hiérapolis sont des " bœufs " (Lucien, *De dea Syria*, c. 5 8).

Ἵπποι, chez les Iobakchoi, Wide, *l. c.*

Πῶλοι de Déméter en Laconie — CIG, 1449; cf. Sam Wide, *Lakonische Kulte*, 1893, p. 179, 331.

Ταῦροι, échansons de Poseidon à Éphèse — Athénée, p. 425 C (p. 424, l. 21, Kaibel).

Les *Luperci* romains ne sont pas autre chose que des " loups " (Wissowa, dans Roscher, *s. v.*, t. II, p. 2162), de même que les *Hirpi* du mont Soracte sont des *hirci* (Usener, *Götternamen*, p. 359; Wissowa, *Ibid.*, t. I, 2694).

Bœufs, de Poulains, d'autres encore, portés par les initiés de divers mystères en Grèce et en Asie Mineure. Ils remontent jusqu'à cette période de l'histoire ou de la préhistoire où l'on se représentait les divinités elles-mêmes sous une forme animale, et où le fidèle, en prenant le nom et l'aspect de son dieu, croyait s'identifier avec lui [1]. Le Kronos léontocéphale, devenu une incarnation du Temps, a été substitué aux lions, qu'adoraient les précurseurs des mithriastes [2]; et de même, les masques de toile ou de carton dont les mystes romains se couvraient le visage [3], sont des succédanés des peaux de bêtes que leurs devanciers barbares revêtaient à l'origine, soit parce qu'ils croyaient entrer ainsi en communion avec les idoles monstrueuses qu'ils servaient, soit que, s'enveloppant dans les dépouilles de victimes écorchées, ils attribuassent une vertu purificatrice à cette tunique sanglante [4].

Aux titres primitifs de Corbeaux, de Lions, on en avait par la suite ajouté d'autres pour arriver au chiffre sacré de sept [5]. Les sept degrés d'initiation par lesquels le myste devait passer pour acquérir la sagesse et la pureté parfaites, répondaient aux sept sphères planétaires, que l'âme avait à traverser pour parvenir au séjour des bienheureux [6]. Après avoir été Corbeau, on était promu au rang d'Occulte (κρύφιος) [7]. Les membres de cette classe, cachés par quelque voile, restaient probablement invisibles du reste de l'assistance : les montrer *(ostendere)* constituait un acte solennel [8]. Le Soldat *(miles)* faisait partie de la sainte milice du dieu invincible, et combatait sous ses ordres les puissances du

---

1) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e éd., p. 86 ss.; Usener, *Götternamen*, p. 358; cf. Cook, *Animal worship in the Mycenean age* (Journ. of hell. studies, XIV, p. 19 s.), 1894.

2) Cf. *supra*, p. 79.

3) Robertson Smith a déjà invoqué comme exemple de cette coutume un chapitre de la loi des Homérites ou Arabes de Nejrân (c. 34, dans Boissonade, *Anecdota*, V, p. 95 : Οἱ τὰ δερμάτινα πρόσωπα ἄνδρες ἀναιδεῖς ἐνδιδυσκόμενοι...). — Sur une tablette de plomb publiée par M. Nowotny (*Wissensch. Mitt. aus Bosnien*, t. IV, 1896, p. 296), on voit un sacrificateur écorchant une victime suspendue à un arbre et à côté de lui un personnage coiffé d'un masque de bélier (?); cf. le mon. 328*bis* signalé *supra*, p. 315, n. 3. — Les masques d'animaux usités dans le théâtre antique remontent sans doute à ses origines religieuses; cf. Dieterich, *Pulcinella*, p. 32 ss.

4) Voyez sur cet usage les pages remarquables de Robertson-Smith, *op. cit.*, p. 436 ss. Le rite est bien décrit par Lucien, *de dea Syria*, c. 55. — Je ne sais si l'on peut voir les ancêtres des *leones* mithriaques dans les personnages, portant des peaux de lions, qui figurent sur les bas-reliefs de Persépolis; cf. Perrot et Chipiez, t. V, p. 807, fig. 478. — En Occident, durant les Lupercales, qui ont un caractère expiatoire, les jeunes gens se ceignaient des peaux de victimes fraîchement sacrifiées (Dion. Halic., I, 80). Les nébrides et les peaux de boucs portées dans les Dionysies se rattachent à la même coutume primitive, aussi bien que les déguisements des Saturnales, et celles-ci ont pour ce motif pu se combiner aisément sous l'empire avec des fêtes barbares (cf. *Revue de Philologie*, 1897, p. 147 ss.).

5) Cf. *supra*, p. 314, n. 8. — Sept, nombre sacré, cf. *supra*, p. 120.

6) Cf. *supra*, p. 39 et p. 309 s.

7) Les mss. de S. Jérome donnent *gryphus* ou *nymphus*. Il faut lire *cryphius* comme le prouvent les inscriptions 9 et 12. — Κρυφιομύστης, κρυφιομύστος sont des mots assez fréquents dans les écrivains ecclésiastiques, notamment chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite; cf. Estienne, *s. v.*, t. IV, col. 2020.

8) Inscr. 9 : *Ostenderunt cryphios.*

mal [1]. La dignité de Perse rappelait l'origine première de la religion mazdéenne, et celui qui l'avait obtenue, revêtait, dans les cérémonies sacrées le costume oriental et coiffait le bonnet phrygien que l'on prêtait aussi à Mithra [2]. Celui-ci étant identifié au Soleil, ses serviteurs se pareront de l'épithète de Courriers d'Hélios (Ἡλιοδρόμοι) [3]. Enfin les " Pères „ ont été empruntés aux thiases grecs, où cette appellation honorifique est fréquente pour désigner les directeurs de la communauté [4].

Dans cette septuple division des fidèles, on établissait encore certaines distinctions. On peut conclure d'un passage de Porphyre [5], que la collation des trois premiers grades n'autorisait pas la participation aux mystères. Ces initiés, comparables aux catéchumènes chrétiens, étaient les Serviteurs (ὑπηρετοῦντες). Il suffisait pour entrer dans cet ordre d'avoir été admis parmi les Corbeaux, ainsi nommés sans doute parce que le corbeau est le serviteur du Soleil [6]. Seuls les mystes qui avaient reçu les Léontiques devenaient Participants (μετέχοντες), et c'est pour ce motif que le grade de *leo* est mentionné dans les inscriptions plus fréquemment que tout autre. Enfin, au sommet de la hiérarchie étaient placés les Pères, qui paraissent avoir présidé aux cérémonies sacrées *(pater sacrorum)* et commandé aux autres catégories de fidèles [7]. Le chef des Pères

---

1) Des titres analogues sont assez fréquents dans d'autres cultes : Certains gnostiques égyptiens étaient appelés Στρατιωτικοί (Épiphane, *Adv. haer.*, XXVI, 3, t. II, p. 42, ed. Dindorf). — La deuxième classe des manichéens, celle des *auditores*, est nommée dans les sources orientales " Combattants „ (Flügel, *Mani*, p. 347). — Apulée (*Met.*, XI, 15) en parlant des fidèles d'Isis emploie l'expression de *sancta militia*. Enfin, parmi les chrétiens, la désignation de *milites Christi* est usitée dès les origines; cf. Kraus, *Realenc. christl. Alt.*, s. v., *Miles*, t. II, p. 395 ss. Nous parlons encore aujourd'hui de l'Église militante. — Avant de devenir religieuse, l'expression paraît avoir été philosophique et en particulier stoïcienne. Voir Arrien, *Epict. diss.*, III, 24, § 34 et *passim ;* cf. aussi Vettius Valens [*supra*, p. 31, n. 3], *Anth.*, VIII, 31 (f. 74r, Hamb.) : Ἐγκρατῶς φέροντες τὰ νενομοθετημένα καὶ πάσης ἡδονῆς ἢ κολακείας ἀλλοτριωθέντες, στρατιῶτας τῆς εἱμαρμένης καθίστανται. — Sur l'initiation du miles, cf. *infra*, p. 319.

2) Cf. *supra*, p. 175, fig. 10. — Le texte de Porphyre, fr. *b*, l. 9 (t. II, p. 40), qui dit que le Πέρσης est φύλαξ καρπῶν, est peut être corrompu et certainement inintelligible. — Il ne faut pas confondre, comme on l'a fait, Πέρσης, le Perse (d'où *persicus*, cf. t. II, p. 5535, col. 2) avec Περσεύς, Persée, bien que les Grecs aient déjà mis les deux mots en rapport (*supra*, 106, n. 10 ; 141, n. 7), et que les mythographes aient imaginé un certain Persès, héros éponyme des Perses (Hérod., VII, 61 ; Apollod., II, 4, 5).

3) Il faut lire dans St Jérome, *Heliodromus*. On retrouve le mot Ἡλιοδρόμος dans une inscription phrygienne (t. II, p. 18, n. 1), et sur des tablettes magiques découvertes à Rome apparaît la forme fautive, Εἰλειοδρόμος; cf. Wünsch, *Sethian. Verfluchungstafeln*, 1898, pl. 21, l. 5, 15 ; 22, l. 6 ; 27, l. 6, 38 ; cf. p. 66, n. 1. — Le grade s'appelle " héliaque „ ; cf. inscr. 8 : *Heliaca tradiderunt*.

4) CIA, III, 1280 *a* : Πατὴρ ὀργεωνικῆς συνόδου ; GIG, 3173 *a*, 3195 : Πατρομύστης dans un thiase de de Dionysos, cf. Ziebarth, *Das Griechische Vereinswesen*. 1896, p. 51, n. 2. — Sur les *patres* religieux dans les pays latins, cf. Waltzing, *Corporations professionnelles*, I, p. 447. Ils se confondent souvent avec les *patroni* cf. *infra*, p. 327, n. 4. — Sur le *pater synagogae* chez les Juifs, cf. Schürer, *Gesch. Jüd. Volkes*, t. II, p. 520.

5) Porphyre, fr. *g* (t. II, p. 42, l. 12).

6) Cf. *supra*, p. 192

7) On trouve un *pater leonum* dans l'inscr. 157. — Sur les autres fonctions des Pères, cf. *infra*, p. 318, 324. — Sur la *mater sacrorum*, cf. *infra*, ch. VI.

eux-mêmes portait le nom de *Pater Patrum* [1], qu'on transforma parfois en celui de *Pater patratus* [2], pour introduire un titre sacerdotal officiel dans une secte naturalisée romaine. Ces grands-maîtres des adeptes conservaient jusqu'à leur mort la direction générale du culte [3]. Le respect et l'amour qu'on devait éprouver pour ces dignitaires vénérables est marquée par leur nom de " Père ", et les mystes placés sous leur autorité s'appelaient entre eux Frères [4], parce que les co-initiés *(consacranei* [5]*)* devaient se chérir d'une affection mutuelle.

L'admission *(acceptio* [6]*)* aux grades inférieurs pouvait être accordée même à des enfants [7]. Nous ne savons pas si l'on était obligé de demeurer dans chacun de ces grades un temps déterminé [8]. Les Pères décidaient probablement quand le novice était suffisamment préparé [9] à recevoir l'initiation supérieure, qu'ils conféraient en personne *(tradere* [10]*)*.

Cette cérémonie d'initiation paraît avoir porté le nom de " sacrement " *(sacramentum)*, sans doute à cause du serment imposé au néophyte et qu'on rapprochait de celui que prêtait le conscrit enrôlé dans l'armée [11]. Le candidat

1) *Pater patrum*, cf. t. II, 535, col. 2. On devient *pater patrum* après avoir été simplement *pater*, cf. inscr. 14, 15 et la note et aussi 13 et la note. — Le Marcellinus *leo* de l'inscr. 45 est peut-être le même que le Domitius Marcellinus *pater* de l'inscr. 31. — Le titre de *pater nomimus* (inscr. 166 et note) semble être le simple Père par opposition au *Pater Patrum*.

2) *Pater patratus*, inscr. 190; cf. cependant 514 : *Patrem patratum leonem* que je ne m'explique pas. — *Patratus* ne peut être considéré comme un collectif, malgré l'expression *ob honorem sacri matratus* de l'inscr. 574 *b*.

3) Inscr. 13 et note, 15 et note.

4) *Fratres*, cf. les inscriptions citées t. II, p. 535, col. *a*. — Ἀδελφός est employé dans les communautés judéo-païennes du θεὸς Ὕψιστος (cf. Schürer, *Sitzungsb. Akad. Berlin.*, XIII, 1897, p. 207 [8] et *Bull. Corr. Hell.*, XIII, p. 304, n. 7. — On connaît l'usage de ce mot chez les chrétiens.

5) *Consacranei :* inscr. 486.

6) *Acceptio :* inscr. 10. — Le mot est employé par les chrétiens à propos du baptême ; cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, 1894, p. 161, n. 7.

7) *Clarissimo puero :* inscr. 10; cf. l'étrange expression de l'inscr. 574 *a* (t. II, p. 476) : *Mater nata et facta*. — Suivant la légende de S. Cyprien, celui-ci aurait été initié aux mystères de Mithra à l'âge de sept ans (cf. t. II, p. 3). — Naturellement les initiations ne pouvaient se faire d'aussi bonne heure que quand le père faisait partie de la secte.

8) Aurelius Victor fut " accepté " en 346 (inscr. 10); onze ans après il était déjà *pater* (inscr. 7); en 376 il devient *pater patrum*. Mais ces initiations de la fin du IVe siècle ont eu lieu dans des circonstances exceptionnelles, et nous ignorons en réalité quelles étaient les conditions de l'avancement dans la milice mithriaque, cf. *supra*.

9) Cf. Tertullien, t. II, suppl. p. 459.

10) *Tradere :* inscr. 7 ss. — Sur l'emploi du mot *traditio* dans les mystères, cf. Apulée, *Metam.*, XI, 29 *(iteratae traditioni remansisset* et *sacrorum traditio pernecessaria)* ; chez les chrétiens, cf. Anrich, *op. cit.*, p. 161.

11) *Sacramentum* est usité à propos de l'initiation du *miles* par Tertullien, fr. *b* ; cf. fr. *c* (t. II, p. 50). L'usage religieux du mot *sacramentum* se rattache à son ancienne signification de serment militaire. Apulée dit à propos des fidèles d'Isis (*Met.*, XI, 15) : *Da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis*. C'est Tertullien qui a introduit ce terme dans le langage chrétien comme équivalent du grec μυστήριον (A. Réville, *Biblioth. école hautes études, sciences relig.*, I, 1889, p. 195 ss.). Peut-être était-il déjà auparavant en usage dans les mystères de Mithra, culte de soldats.

s'engageait avant tout à ne pas divulguer les doctrines et les rites qui lui seraient révélés [1], mais on exigeait encore de lui d'autres vœux plus spéciaux. C'est ainsi que le myste qui aspirait au titre de *miles*, se voyait présenter sur une épée une couronne. Il la repoussait de la main et la faisait passer sur son épaule en disant que Mithra était sa seule couronne. Désormais il n'en portait plus jamais, ni dans les festins, ni, si on lui en décernait une comme récompense militaire, et il répondait à celui qui la lui offrait : " Elle appartient à mon dieu ", c'est-à-dire au dieu invincible [2].

Nous connaissons aussi mal la liturgie des sept sacrements mithriaques que les instructions dogmatiques dont chacun d'eux était accompagné [3]. Nous savons cependant que, conformément aux vieux rites iraniens [4], on prescrivait aux néophytes des ablutions multipliées, sorte de baptême destiné à laver les souillures morales [5]. De même que chez certains gnostiques [6], la lustration avait sans doute des effets différents à chaque degré de l'initiation, et elle pouvait consister, suivant les cas, soit en une simple aspersion d'eau bénite [7], soit en un véritable bain, comme dans le culte d'Isis [8].

Tertullien rapproche aussi la confirmation de ses coreligionnaires de la cérémonie où l'on " signait au front le Soldat ". Il semble cependant que le signe ou sceau qu'on apposait, n'était pas, comme dans la liturgie chrétienne, une onction, mais une marque gravée au fer ardent [9], semblable à celle qu'on appliquait dans l'armée aux recrues avant de les admettre au serment [10]. L'empreinte indélébile

---

1) Ce secret existait déjà en Orient, cf. *supra*, p. 239 et de plus, p. 28, n. 1. — Peut-être les initiés se reconnaissaient-ils à certains signes ou symboles convenus. A la vérité, la tablette de bronze publiée t. II, p. 509, mon. 253 *n*, a été mal comprise et n'est qu'un simple *exagium* (cf. additions), mais voyez Minut. Fel., IX, 2 : Les païens croyaient que les chrétiens " *occultis se signis et insignibus noscunt* ".

2) Tertull. fr. *b* (t. II, p. 50). Telle paraît être la portée du vœu prononcé. — L'existence de cette cérémonie n'est pas sans avoir laissé de traces sur nos monuments : Sur l'autel 272 *b*, le mot *Deo* est placé dans une couronne accostée de deux palmes. Sur la couronne entourant le Mithra tauroctone, cf. *supra*, p. 184, n. 10; 185, n. 6. — Une analogie remarquable rapproche ici encore les usages mithriaques de ceux des chrétiens. Ceux-ci ne se couronnaient pas non plus dans les festins (Minut. Felix, XXXVIII, 2), et la couronne était pour eux un emblème de la victoire remportée dans le combat de la vie, et appartenait donc avant tout au Christ lui-même; cf. Kraus, *Realenc.* s. v. *Corona* (t. I, p. 333).

3) Sur la révélation successive des théories astronomiques et des mythes iraniens, cf. *supra*, p. 299.

4) Cf. *supra*, ch. I, p. 228, n. 1, p. 238, n. 4.

5) Tertull. fr. *d* (t. II, p. 51, l. 4) : *Expiationem delictorum de lavacro repromittit*, et fr. *a* (*ibid.*, p. 50).

6) Matter, *Hist. du gnost.*, 2e éd., II, p. 389.

7) Bénitiers, cf. *supra*, p. 63 et 67.

8) Le mot *lavacrum* de Tertullien a cette portée. Le caveau conservé dans le *spelaeum* d'Ostie a peut-être servi au baptême par immersion; cf. t. II, p. 524. — Sur le baptême dans le culte d'Isis, cf. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 110.

9) C'est à ce rite que St Grégoire (fr. *b*, t. II, p. 15) paraît faire allusion en parlant de καύσεις μυστικάς.

10) Cet usage se retrouve dans d'autres mystères, cf. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, p. 123, n. 4. Suivant Prudence (*Peristeph.*, X, 1076 s.), l'opération se pratiquait dans le culte de Cybèle à l'aide d'aiguilles rougies au feu. — Sur l'onction donnée au *miles Christi*; cf. Kraus, *Realenc.*, t. II, p. 396.

perpétuait le souvenir de l'engagement solennel par lequel le profès s'était obligé à servir dans cette espèce d'ordre de chevalerie qu'était le mithriacisme. Lors de la réception parmi les Lions, c'étaient de nouvelles purifications, mais cet animal étant l'emblème du principe igné [1], on renonçait à se servir de l'eau, l'élément hostile au feu, et c'était du miel qu'on versait sur les mains et dont on enduisait la langue de l'initié pour le préserver de toute tache et de tout péché [2]. C'était du miel encore qui était présenté au Perse, à cause de sa vertu préservative, nous dit Porphyre [3]; et l'on paraît avoir attaché, en effet, des propriétés merveilleuses à cette substance, qu'on croyait produite sous l'influence de la Lune [4]. Des onctions diverses étaient sans doute usitées encore à d'autres moments [5].

Dans l'office mazdéen, le célébrant consacrait des pains et de l'eau qu'il mêlait au jus capiteux du Haoma préparé par lui, et il consommait ces aliments au cours de son sacrifice [6]. Ces antiques usages s'étaient conservés dans les initiations mithriaques; seulement au Haoma, plante inconnue en Occident, on avait substitué le jus de la vigne [7]. On plaçait devant le myste un pain et une coupe remplie d'eau, sur laquelle le prêtre prononçait des formules sacrées [8]. Cette oblation du pain et de l'eau, à laquelle on mêlait sans doute ensuite du vin [9], est comparée par les apologistes à la communion chrétienne. Comme

---

1) Cf. *supra*, p. 101.

2) Porphyre, fr. *b* (t. II, p. 40).

3) Porphyre, fr. *b*, l. 9. Sur les mots ὡς φύλακι καρπῶν, cf. *supra*, p. 317, n. 2.

4) Cf. inscr. 241 et la note. — Le miel était déjà sacré aux yeux des Perses (Yasna, XVI, 8 (45) [t. I, p. 143, Darm.], " nous sacrifions au miel et à la graisse „), et des mages d'Asie Mineure, cf. Strab., XV, 733 C : Ἀποσπένδοντες ἔλαιον γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον. Selon Appien (*Mithr.*, 66) Mithridate offre γάλα καὶ μέλι καὶ οἶνον. — Le miel et l'huile sont fréquemment mentionnés aussi dans les offrandes à Babylone; cf. King, *Babylonian magic and sorcery*, 1896, p. xxix et *passim*. — Sur l'usage du miel dans les sacrifices en Grèce, cf. Robert-Tornow, *De apium mellisque apud veteres significatione*, Berlin, 1893, p. 144 s. — Dans l'Église primitive et chez les Marcionites, on donnait après le baptême au néophyte un breuvage de lait et de miel, cf. Tertull., *Contr. Marcion.*, I, 14, et Anrich, *Mysterienwesen*, p. 216 s.

5) Cf. Lucien, fr. *d* (t. II, p. 23, l. 7). — Les mithriastes avaient ils une extrême-onction comme les mandéens (Brandt, *Jahrb. f. protest. Theol*, XVIII, 1892, p. 405) ? Aucun auteur n'en dit rien. Avaient-ils une pénitence? On l'a supposé avec quelque apparence de raison (Gasquet, *Essai sur Mithra*, p. 59 s.), mais sur ce point aussi les textes sont muets.

6) Sur le *darun, draonô*, cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. lxv; sur le *zohr* ou *zoathra*, cf. *ibid.*, p. lxxvi; sur le *Hôm* ou *Hoama*, cf. *ibid*, p. lxxviii ss. — Sur l'antiquité de ces rituels, cf. *ibid.*, p. xcii.

7) Cf. p. 146 ss., 197.

8) Justin, fr. *a* (t. II, p. 20); Tertull., fr. *d* (p. 51) : *Celebrat et panis oblationem.* Don d'une *mensa* à Mithra : inscr. 57. — Ces repas sacrés se retrouvent dans le mazdéisme arménien, cf. Pline, *supra*, p. 24, n. 7 : *Magicis cenis eum initiaverat.* — Le sacrifice offert par Mithridate à Zeus Oromasdès, et où l'on consacre au dieu du vin, se termine par un repas; cf. Appien, *Mithr.*, 66. — Les repas sacrés se retrouvent dans plusieurs cultes orientaux : *Cenatorium* et *triclinium*, dans les temples de Jupiter Dolichénus (CIL, III, 4789; VI, 30931; XI, 696; cf. mon. 228[ter], t. II, p. 501); *promulsidaria* et *mantelium*, offerts à la *Venus caelestis* (CIL, X, 1598). Pour les mystères d'Attis, voyez Firmic. Mat., c. 18; Clem. Alexandr., *Protrept.*, I, 2, p. 76; cf. Foucart, *Associations religieuses*, p. 95-96.

9) Le vin était pareillement mêlé à l'eau dans la communion chrétienne; voyez S. Justin, *Apol.*, I, 65, et l'inscription d'Abercius, v. 16 : Κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου; cf. Kraus, *Realenc.*, I, p. 434.

celle-ci, elle n'était accordée qu'après un long noviciat. Il est probable que seuls les initiés qui avaient atteint le grade de « Lions » y étaient admis, et que c'est le motif qui leur faisait donner le nom de « Participants »[1]. Un curieux bas-relief, récemment publié, nous met sous les yeux ce repas sacré[2]. Devant deux personnages étendus sur une couche garnie de coussins, est placé un trépied portant quatre petits pains marqués chacun d'une croix[3]. Autour d'eux, sont groupés les initiés des différents grades, et l'un d'eux, le Perse, leur présente une corne à boire, tandis qu'un second rhyton est tenu en main par l'un des convives. Ces agapes sont évidemment la commémoration rituelle du festin que Mithra avait célébré avec Sol avant son ascension[4]. On attendait de ce banquet mystique, surtout de l'absorption du vin consacré, des effets surnaturels : la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur du corps et la prospérité matérielle, mais la sagesse de l'esprit; elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants, bien plus, elle lui conférait, comme à son dieu, une immortalité glorieuse[5].

La collation des sacrements était accompagnée, ou plutôt précédée d'autres rites d'un caractère différent : c'étaient de véritables épreuves imposées au candidat. Celui-ci, pour recevoir les ablutions sacrées et les aliments bénis, ne devait pas s'y préparer seulement par une abstinence prolongée et des austérités nombreuses[6]; il jouait le rôle de patient dans certaines expiations dramatiques, d'un caractère étrange, dont nous ne connaissons ni le nombre, ni la succession[7]. Si l'on peut en croire un écrivain chrétien du IVe siècle, on bandait les yeux du néophyte, on lui attachait les mains avec des boyaux de poulets, puis on le faisait sauter par dessus une fosse remplie d'eau. Ensuite un

---

1) Cf. *supra*, p. 317.

2) Cf. *supra*, p. 175, fig. 10.

3) Cf. Darmesteter, *l. c.* « Le *darun*, petit pain non levé, rond, un peu plus grand qu'une pièce de cinq francs. Il y en a quatre ou six suivant l'office... deux sont marqués de neuf marques en trois rangées parallèles. »

4) Cf. *supra*, p. 174 ss. et ch. IV, p. 306.

5) Ce sont les vertus que les mazdéens attribuaient au *Haoma*; cf. Avesta, Yasna, IX, 16 (48) ss. (t. I p. 90 ss., Darmesteter); Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, p. 115. Les Hindous attachaient des idées analogues au *Soma*; cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 99; Macdonnel, *Vedic Mythology*, p. 108 ss. — Comparer les expressions de φάρμακον ἀθανασίας, etc., appliqués à la communion chrétienne (Anrich, *Mysterienwesen*, p. 181).

6) Sur cette προδιαίτησις, cf. la parodie de Lucien, fr. *d* (t. II, p. 23). — Sur l'abstinence, cf. *supra*, p. 308, n. 1, et *infra*, p. 322, n. 6. — Comparer la préparation nécessaire à l'initiation dans les mystères d'Isis (Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 108 s.).

7) Le nombre de douze, donné par des auteurs du moyen âge, est probablement controuvé (cf. t. II, p. 29); à plus forte raison celui de quatre-vingts qui provient d'une confusion de π' et de αβ'. Ces douze épreuves ne sont certainement pas représentées sur le bas-relief de Mauls (t. II, p. 153, n. 3). — Nicétas de Serres nous dit que ces épreuves étaient ordonnées suivant une gradation ascendante et descendante (ἔχοντες ἀνάβασιν καὶ ὑπόβασιν), mais ses affirmations sont sujettes à caution, cf. *infra*, p. 322, n. 6.

« libérateur » s'approchait avec un glaive et coupait ces liens dégoutants [1]. En d'autres circonstances, le myste terrifié prenait part, sinon comme acteur, du moins comme spectateur, à un meurtre simulé, qui à l'origine avait sans doute été réel [2]. On finit par se contenter de produire une épée teinte du sang d'un homme qui avait péri de mort violente [3]. La cruauté de ces cérémonies, qui parmi les tribus guerrières du Taurus avaient dû être de sauvages orgies [4], s'était atténuée au contact de la civilisation occidentale. Elles étaient certainement devenues plus effrayantes que redoutables, et l'on y éprouvait le courage moral de l'initié plutôt que son endurance physique. L'idéal qu'il devait atteindre était l'« *apathie* » stoïcienne [5], l'absence de toute émotion sensitive. Les tortures atroces, les macérations impraticables auxquelles des auteurs trop inventifs ou trop crédules condamnent les adeptes des mystères, doivent être reléguées au rang des fables [6], aussi bien que les prétendus sacrifices humains qui auraient été perpétrés dans l'ombre des *spelaea* [7].

Toutefois il ne faudrait pas supposer que le mithriacisme ne mît en œuvre que la fantasmagorie bénigne d'une sorte de franc-maçonnerie antique. Il subsista toujours dans ses drames liturgiques des vestiges de leur barbarie originelle, du temps où dans les bois, au fond d'un antre ténébreux, des corybantes enveloppés de peaux de bêtes aspergeaient les autels de leur sang. Même dans les grottes artificielles construites dans les villes romaines, les scènes d'initiation devaient produire sur le néophyte une sensation profonde. Lorsqu'après avoir traversé le pronaos du temple, il descendait les degrés de la crypte, il apercevait devant lui, dans le sanctuaire brillamment décoré et illuminé [8], l'image vénérée du Mithra tauroctone dressée dans l'abside, puis les statues monstrueuses du Kronos léontocéphale, surchargées d'attributs, et des symboles mystiques dont l'intelligence lui était encore fermée. Des deux côtés, les assistants agenouillés

1) Pseudo-Aug., t. II, p. 8. — Sur la valeur religieuse des *intestina pullina*, cf. *supra*, p. 69, n. 2.

2) Lampride, t. II, p. 21; cf. *supra*, p. 69.

3) Cf. l'extrait de Zacharie le Rhéteur reproduit dans l'appendice de ce volume.

4) Cf. *supra*, ch. I, p. 239.— Un passage de Mihir-Yasht semble indiquer que ces supplices corporels n'étaient pas inconnus en Perse, cf. Yasht, X, 122 (t. II, p. 474, n. 205, Darmest.); cf. *supra*, p. 228, n. 1.

5) Nonnus Myth. fr. *b* (t. II, p. 27) : Δείξειεν αὐτὸν ἀπαθῆ τινα καὶ ὅσιον. — Certaines sectes philosophiques imposaient au disciple des épreuves analogues; cf. Lucien, *Nigrinus*, c. 27.

6) Le plus ancien auteur qui fasse mention de ces supplices, est un Cappadocien, St Grégoire de Nazianze (fr. *b*, t. II, p. 15 : Βασάνους καὶ καύσεις μυστικάς). Au VIe siècle, Nonnus le mythographe et à sa suite tous les byzantins savent exactement en quoi consistaient les épreuves. On faisait jeûner le myste cinquante jours, on le raclait pendant deux jours, on le plongeait vingt jours dans la neige, etc. (cf. *supra*, p. 30). Il est étonnant que les auteurs modernes aient accepté comme paroles d'Évangile les inventions romanesques du moine syrien. Lajard, dans ses *Recherches*, consacre de longues pages à commenter le commentaire de Nonnus.

7) Cf. *supra*, p. 69 ss.

8) Cf. *supra*, p. 66 et 67, n. 8 ss.

sur des bancs de pierre priaient et se recueillaient dans la pénombre [1]. Des lampes, rangées autour du chœur, jetaient une clarté plus vive sur les images des dieux et sur les officiants, qui, revêtus de costumes étranges, accueillaient le nouveau converti. Des jeux de lumière inattendus, habilement ménagés, frappaient ses yeux et son esprit [2]. L'émoi sacré dont il était saisi, prêtait à des simulacres en réalité puérils des apparences formidables; les vains prestiges qu'on lui opposait, lui semblaient des dangers sérieux dont son courage triomphait. Le breuvage fermenté qu'il absorbait, surexcitait ses sens et troublait sa raison. Il murmurait les formules opérantes, et elles évoquaient devant son imagination égarée des apparitions divines [3]. Dans son extase, il se croyait transporté hors des limites du monde, et, sorti de son ravissement, il répétait, comme le myste d'Apulée [4] : " J'ai abordé les limites du trépas, j'ai foulé le seuil de Proserpine, et, porté à travers tous les éléments, je suis revenu sur la terre; au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil étincelant d'une pure lumière; j'ai approché les dieux inférieurs et les dieux supérieurs, et je les ai adorés face à face. "

La tradition de tout ce cérémonial occulte était soigneusement conservée par un clergé instruit dans la science divine et distinct de toutes les catégories d'initiés. Ses premiers fondateurs avaient certainement été des mages orientaux [5], mais nous ignorons presque entièrement de quelle façon il se recruta et s'organisa plus tard. Était-il héréditaire, nommé à vie ou choisi pour un terme fixé? Dans ce dernier cas, qui avait le droit de l'élire, et quelles conditions les candidats devaient-ils remplir? Aucun de ces points n'est suffisamment élucidé [6]. Nous constatons seulement que le prêtre, qui porte indifféremment, semble-t-il, le titre de *sacerdos* ou celui d'*antistes* [7], fait souvent, mais non toujours, partie des " Pères " [8]. On trouvait un desservant et, parfois plusieurs, dans chaque

1) Cf. *supra*, p. 62.

2) Cf. *supra*, p. 81. Jeux de lumière dans les mystères d'Éleusis : Foucart, *Recherches sur les M. d'Él.*, 1895, p. 58. — Thaumaturgie semblable dans un souterrain d'Hécate : Eunape, *V. Soph.*, 51.

3) Cf. le passage de S. Grégoire de Nazianze cité dans la note additionnelle D.

4) Apulée, *Met.*, XI, 23 fin. — Beaucoup de traits des mystères d'Isis, tels qu'Apulée les dépeint, sont applicables à ceux de Mithra.

5) Cf. *supra*, p. 314, n. 4 et 5.

6) L'hérédité serait conforme à ce qui existait en Perse, et elle parait avoir subsisté chez les maguséens (cf. *supra*, p. 10, n. 3). — Le C. Propertius Profuturus, qui préside le collège de Sentinum vers 260 ap. J.-C., semble bien être un descendant de C. Propertius Augurinus *sacerdos* en 210 (inscr. 156, 157; cf. aussi inscr. 13 note). — Mais d'autre part, un texte (inscr. 257) parle d'un *sacerdos creatus a Palmyrenis*. Le clergé était donc sans doute nommé à vie; la lecture *sac(erdote) it(erum)* dans l'inscr. 372 est très douteuse. — Les expressions *sacerdote* ou *antistite* un tel, ne prouvent pas que le prêtre soit éponyme.

7) Les deux termes paraissent synonymes. Comparer *antistes huius loci* (inscr. 132; cf. 304), *sacerdos huius loci* (inscr. 37), *antistite M. Aurelio Romulo huius loci sacerdote* (inscr. 144); cf. d'autres exemples, t. II, p. 535, col. 2 et p. 536, col. 1. — Dans l'inscr. Suppl. 260 *a*, *antistes* et *sacerdos* désignent le même personnage. Cf. la note suivante.

8) *Pater et sacerdos* est fréquent (t. II, p. 535, col. 1), et l'on rencontre *pater et antistes* (inscr. 139); mais on

temple [1]. On a tout lieu de croire que dans cet „ ordre sacerdotal „ [2], une certaine hiérarchie s'était établie. Tertullien nous dit que le pontife suprême *(summus pontifex)* ne pouvait se marier qu'une seule fois [3]. C'est l'unique indication que nous possédions sur une organisation qui a peut-être été aussi solidement constituée que celle des mages dans le royaume sassanide [4] ou des manichéens dans l'empire romain. Le même apologiste ajoute que les sectateurs du dieu perse avaient, comme les chrétiens [5], leurs „ vierges „ et leurs „ continents „ [6]. L'existence de cette sorte de monachisme mithriaque, parait d'autant plus remarquable que le mérite attaché au célibat est contraire à l'esprit du zoroastrisme [7].

Le rôle du clergé était certainement plus considérable que dans les anciens cultes grecs et romains [8]. Le prêtre était l'intermédiaire obligé entre les hommes et la divinité. Ses fonctions comportaient évidemment l'administration des sacrements [9] et la célébration des offices. Les inscriptions nous apprennent en outre qu'il présidait aux dédicaces solennelles, ou même y représentait le fidèle concuremment avec les Pères [10]; mais ce n'était là que la moindre partie du ministère qu'il avait à exercer. Le service religieux qui lui incombait, paraît avoir été fort absorbant. Il devait sans doute veiller à ce qu'un feu perpétuel brûlât sur les autels [11]. Trois fois par jour, à l'aurore, à midi et au crépuscule, il adressait une

---

trouve non moins souvent *pater* et *antistes* isolés (t. II, *ibid.*) et une fois *Placidus, Marcellinus leo, antistites.* Le second est donc Lion, et le premier n'a pas même atteint ce grade. Cf. *infra*, note 10.

1) *Sacerdos huius loci*, cf. *supra*, p. 323, n. 7. — *Sacerdotes* (inscr. 137, 141).

2) *Ordo sacerdotum* (inscr. 18).

3) Tertullien, fr. *d* (t. II, p. 51). Cf. inscr. S. 485 *a* et la note.

4) Sur le clergé Sassanide, qui formait comme un État dans l'État, cf. Nöldeke, trad. de Tabari, 1879, p. 450. — L'ἀρχίμαγος est nommé dans quelques textes grecs, cf. Estienne *s. v.* (t. I, col. 2122) et Kaibel, *Epigramm.*, 903 *a*, 7.

5) Sur les *virgines et continentes* de l'Église primitive, cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 405 ss.

6) Tertull., *l. c.* — Julien, dont on connait la dévotion à Mithra, observa, après la mort de sa femme, une chasteté absolue; cf. Mücke, *Julianus*, 1867, p. 142.

7) La remarque a déjà été faite par Hyde, *Rel. vet. Pers.*, p. 109, et Fréret, *Fêtes de Mithra*, p. 282; cf. Sainte-Croix, *Mystères du pagan.*, 2e éd., p. 143. — Il est difficile de dire sous quelle influence l'ascétisme s'est introduit dans la morale des mystères. La continence était pareillement une vertu chez les manichéens (Beausobre, *Manichée*, t, II, 733 ss.); on la retrouve pratiquée dans le culte d'Isis (Lafaye, p. 92), et dans un certain nombre de temples grecs. — Cf. *supra*, p. 308.

8) Cf. Boissier, *La religion à Rome*, I, 356 ss.

9) Il était assisté par les Pères dans ces cérémonies. Cf. *supra*, p. 318, n. 10.

10) Cf. les inscriptions citées, t. II, p. 536, col. *a*, pour les *sacerdotes*, et p. 535, col. *b*, pour les *patres*. La similitude des expressions *prosedente patre* (inscr. 28, 30, 31, 514), et *prosedente sacerdote* (inscr. 156), tendrait à faire croire que les Pères nommés ici étaient en même temps prêtres. — Le Père représente parfois le fidèle : *Per patrem*, inscr. 32, 33, 152; cf. 560 *a* et la note.

11) Sur le πῦρ ἄσβεστον des mages d'Asie Mineure, cf. *supra*, p. 10, note 5; p. 104, p. 289. — A l'inscription *Fonti Perenni* du mithréum d'Aquincum répondait sans doute une autre dédicace *Igni aeterno* (inscr. 329 ss.).

prière au Soleil[1], en se tournant le matin vers l'Orient, à midi, vers le Sud, le soir vers l'Occident [2]. La liturgie quotidienne se compliquait fréquemment de sacrifices spéciaux. Le célébrant, habillé de vêtements sacerdotaux imités de ceux des mages [3], immolait aux dieux supérieurs et infernaux des victimes diverses [4], dont le sang était recueilli dans une fosse [5], ou bien il leur faisait des libations en tenant à la main le faisceau sacré [6]. De longues psalmodies, des chants accompagnés de musique, se mêlaient aux actes rituels [7]. Un moment solennel de l'office, moment marqué sans doute par la sonnerie des clochettes [8], était celui où l'on découvrait aux initiés l'image jusque-là voilée du Mithra tauroctone [9]. Dans certains temples, la plaque sculptée tournait sur elle-même, comme nos tabernacles, et permettait de cacher et d'exposer tour à tour les représentations qui ornaient ses deux faces [10].

Chaque jour de la semaine, la Planète à laquelle il était consacré, était invoquée à une place déterminée de la crypte [11], et le dimanche, auquel présidait le Soleil, était particulièrement sanctifié [12]. De plus, le calendrier liturgique solennisait certaines dates par des fêtes sur lesquelles nous sommes malheureusement fort mal renseignés. Peut-être le seizième jour, milieu du mois, continuait-il, comme en Perse, à avoir Mithra pour patron [13]. Par contre, on n'entend jamais parler en Occident de la célébration des *Mithrakana*, qui étaient si populaires en Asie [14]. Ils avaient sans doute été transportés au 25 décembre, car une coutume très générale voulait que la renaissance du Soleil *(Natalis invicti)*, qui à partir du solstice d'hiver recommençait à croître, fût marquée par des réjouis-

1) Cf. *supra*, p. 128 s., p. 210, n. 6, et *infra*, la note additionnelle C. — Même usage en Égypte (Plutarque, *De Isids et Osir.*, 52), et chez les Sabiens (Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, p. 611 et note 38).

2) Voyez *supra*, p. 129; cf. Ps.-Apulée, *Asclepius*, c. 41.

3) Cf. *supra*, ch. I, p. 238. — Nous ne savons si le *padâm*, encore en usage en Cappadoce, avait été adopté en Occident, cf. p. 104, n. 3. — De même les galles de la *Magna Mater* et les prêtres d'Isis portent leur costume national. Il n'en a jamais été de même des prêtres chrétiens.

4) Cf. *supra*, p. 68 s., p. 139, p. 227, n. 9.

5) Cf. *supra*, p. 63, n. 3.

6) Cf. *supra*, p. 67. — Sur l'emploi probable du *baresman*, cf. p. 238, n. 1.

7) Psalmodies, cf. Lucien, fr. *d* (t. II, p. 23, l. 1) et *supra*, p. 238, n. 1. — Sur les hymnes, cf. *supra*, p. 313, n. 1. Certaines prières en l'honneur d'Isis sont de véritables litanies (Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 138); peut être celles en l'honneur de Mithra avaient-elles parfois aussi ce caractère ; cf. l'hymne *In laudem Solis* dans Bährens, *Poet. min.*, t. IV, p. 436. — Sur la musique sacrée, cf. *supra*, p. 68, n. 5.

8) Cf. *supra*, p. 68.

9) Mon. suppl. 228*bis* *b* et inscr. 51 : *Vela domini insignia habentes*, cf., *Arch.-epigr. Mitth.* XVIII, p. 179 et Apulée, *Met.*, XI, 24. — Cérémonie analogue dans le culte d'Isis, Lafaye, *op. cit.*, p. 114, n. 1.

10) Cf. *supra*, p. 64, n. 3; p. 196, n. 12.

11) Cf. *supra*, p. 63, n. 8; 118, 119, n. 1.

12) Cf. *supra*, p. 119.

13) Cf. *supra*, p. 230, n. 1; p. 238, n. 3. — L'inscr. 8 mentionne le *XVI Kal. Maias* = 16 avril.

14) Cf. *supra*, p. 230, n. 5.

sances sacrées [1]. Nous avons certaines raisons de croire que les équinoxes étaient aussi des jours fériés, où l'on inaugurait par quelque salutation le retour des Saisons divinisées [2]. Les initiations avaient lieu de préférence vers le début du printemps, en mars ou en avril [3], à peu près à l'époque pascale où les chrétiens admettaient pareillement les catéchumènes au baptême [4]. Mais sur les rites de toutes ces solennités, comme en général sur tout ce qui se rattache à l'héortologie du mazdéisme romain, notre ignorance est presque absolue.

Les communautés mithriaques n'étaient pas seulement des confréries unies par un lien spirituel, c'étaient aussi des associations possédant une existence juridique et jouissant du droit de propriété [5]. Pour gérer leurs affaires et prendre soin de leurs intérêts temporels, elles élisaient des fonctionnaires, qu'il ne faut confondre ni avec les initiés ni avec les prêtres. Les titres portés dans les inscriptions par les membres de ces conseils de fabrique nous prouvent que l'organisation des collèges d'adorateurs de Mithra ne différait pas de celle des autres *sodalicia* religieux [6], calquée sur la constitution des municipes ou des bourgs [7]. Ces corporations dressaient une liste officielle de leurs affiliés un *album sacratorum*, où ceux-ci étaient rangés suivant l'importance de leur dignité [8]. Elles avaient à leur tête un conseil de décurions [9], comité directeur désigné sans doute dans une assemblée générale, sorte de sénat en miniature dont les dix premiers *(decem primi)* [10] possédaient, comme dans les cités, des privilèges spéciaux.

---

1) Cf. *Carmen. adv. pagan.* (t. II, p. 52) *: Qui hibernum* (*hierium* ms.) *docuit sub terra quaerere Solem*, cf. Julien (t. II, p. 66); S. Léon (t. II, p. 68, l. 4); Corippe (t. II, p. 70). — Les textes qui nous parlent de cette fête ont été réunis par Mommsen, CIL, I, 2e éd., p. 338, mais ils concernent le culte officiel de *Sol invictus*, établi par Aurélien, plutôt que les mystères de Mithra, et ne nous apprennent rien sur les rites de ceux-ci. Je note cependant que, d'après un auteur syriaque, on avait coutume *lumina accendere festivitatis causa*. — Sur la substitution de la Noël à cette fête, cf. *infra*, ch. VI, p. 342.

2) Cf. *supra*, p. 210, s., ce qui est dit à propos des dadophores, et sur les Saisons, p. 91, s.

3) Voici les dates mentionnées : 11 mars (inscr. 11 *a*); 17 mars (inscr. 11 *b*); 27 mars (inscr. 12); 4 avril (inscr. 8); 8 avril (inscr. 10, 12); 16 avril (inscr. 8); 19 avril (inscr. 7). On trouve aussi, dans une même inscription (n° 7), le 10 août et le 15 septembre.

4) Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, 2e éd., p. 282. — A propos de l'*incensum lucernae*, c'est-à-dire du cierge pascal (cf. Duchesne, *ibid.*, p. 540), Prudence fait une allusion obscure aux mystères de Mithra (t. II, p. 71).

5) Cf. *supra*. ch. III, p. 280.

6) *Sodalicium*, 47, 58; cf. 560, *collegium Invicti* et 554, *collegium*. Voyez aussi note 8.

7) Nous ne connaissons aucune association mithriaque d'Orient. D'ailleurs, déjà dans les villes grecques, l'organisation des collèges privés est imitée de celle de la cité; cf. Foucart, *Associations religieuses*, 1873, p. 50; Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, p. 144. — Pour l'empire romain, cf. Waltzing, *Corporations professionnelles*, t. I, p. 357 ss. — Pour les synagogues juives, cf. Schürer, *Gesch. Jüd. Volkes*, III [3], p. 52 ss.

8) *Album sacratorum :* inscr. 140; *Cultores dei Solis invicti Mithrae :* insc. 157. — Cf. sur l'*album* des collèges, semblable à celui des décurions, Waltzing, *op. c.*, I, p. 365.

9) Inscr. 47, 240, 257. — Sur l'élection, cf. Waltzing, I, p. 379 ss.

10) Inscr. 26; cf. Humbert dans Daremberg et Saglio, s. v., *Decemprimi*. — Il ne faut pas les confondre avec les Δέκα πρῶτοι des cités grecques; cf. *ibid.*, s. v. *Decaproti*.

Elles avaient leurs maîtres *(magistri)* ou présidents élus annuellement [1], leurs curateurs *(curatores),* auxquels incombaient des attributions financières [2], leurs défenseurs *(defensores),* chargés de servir leur cause devant la justice ou auprès des administrations publiques [3], enfin des patrons *(patroni),* personnages considérables, dont elles attendaient non seulement une protection efficace mais aussi des secours pécuniaires qui leur permissent d'équilibrer leur budget [4].

Comme l'État ne leur accordait point de dotation, leur aisance dépendait exclusivement de la générosité privée. Les contributions volontaires, revenus réguliers du collège [5], couvraient difficilement les frais du culte, et la moindre dépense extraordinaire était pour la caisse sociale une lourde charge. Ces corporations de petites gens ne pouvaient songer à construire avec leurs ressources modiques des temples somptueux. D'ordinaire elles obtenaient de quelque propriétaire favorablement disposé un terrain où elles pussent élever ou plutôt creuser leur chapelle [7], et un autre bienfaiteur faisait les frais de la construction [8]. Parfois un riche bourgeois mettait à la disposition des mystes une cave où ils s'installaient tant bien que mal [9]. Si les premiers donateurs n'avaient pas les moyens de payer la décoration intérieure de la crypte [10] et l'exécution des images sacrées, d'autres Frères réunissaient la somme nécessaire, et une inscription honorifique perpétuait le souvenir de leur munificence. Trois dédicaces de Rome nous font assister à la fondation d'une de ces congrégations de mithriastes [11]. Un affranchi et un ingénu se sont cotisés pour donner un autel de marbre, deux autres initiés en ont consacré uu second, et un esclave a également apporté sa modeste

---

1) Inscr. 18, 24, 27, 47, 48*bis*. Sur le *magister anni primi*, voyez *infra*, n. 11. — Sur les *magistri* en général, cf. Marquardt, *Staatsverwaltung*, III³, p. 246 ; Waltzing, *op. c.*, t. I, p. 335 ss.

2) Inscr. 560; cf. Waltzing, *op. c.*, t. I, p. 406 ss.

3) Inscr. 27; cf. Waltzing, *ibid.*, p. 148.

4) Inscr. 157. Le nombre relativement énorme de ces patrons — trente-cinq, alors qu'on ne connaît aucun autre collège en ayant plus de quinze (Waltzing, t. I, p. 446) — tendrait cependant à faire supposer que *patroni* est ici synonyme de *patres*, les initiés du grade supérieur (*supra*, p. 317 s.). On pourrait chercher une confirmation de cette manière de voir dans le fait que l'un de ces *patroni* est désigné comme *pater leonum*, et qu'on trouve parmi eux des esclaves (t. II, p. 21, note), qui ne pouvaient être ni bien riches, ni bien influents. — On renconcontre inversement dans les inscriptions de certains collèges le nom de *pater* employé avec un sens très voisin de celui de *patronus* (cf. *supra*, p. 317, n. 4, et Walzing, *op. cit.* I, p. 447).

5) Sur ces cotisations, cf. Waltzing, *l. c.*, p. 450 ss.

6) Sur la situation officielle des collègues, cf. *supra*, ch. III, p. 279 s.

7) Cf. 564 : *Solo privato ;* 426 : *In suo constituit;* cf. 554: *Collegium quod consisit in praediis Larci Macedonis.*

8) Cf. la liste des constructions et restaurations mentionnées dans nos textes, t. II, p. 536. — Comparer la construction d'un temple de Silvain à Philippes, CIL, III, 633.

9) Cf. *supra*, p. 66, n. 3.

10) Quand le mobilier a élé donné avec l'immeuble, l'inscription en fait une mention spéciale, voyez 231 : *omni re instructum;* 175 : *cum omni apparatu;* 37 : *cum deo a solo exornatum;* cf. 161, 312 *a*, 530.

11) Inscr. 47-48*bis*. Ces dédicaces datent de la fondation, comme le prouve le titre de *magister anni primi*, cf. Waltzing, *op. cit.*, I, p. 399.

offrande. Les protecteurs généreux obtiennent, en récompense de leur libéralité, les plus hautes dignités dans la petite église. Celle-ci se meuble ainsi peu à peu, et finit par pouvoir se permettre un certain luxe. Le marbre succède à la pierre commune, la sculpture remplace le stuc et la mosaïque se substitue à la peinture [1]. Enfin, quand le premier temple tombe de vétusté, la communauté enrichie est souvent à même de le reconstruire avec une splendeur nouvelle [2].

La quantité de dons que mentionnent les textes épigraphiques, témoigne de l'attachement des fidèles aux confréries où ils avaient été accueillis. C'est grâce au dévouement constant de milliers de zélateurs que ces sociétés, cellules organiques du grand corps religieux, ont pu vivre et se développer. L'ordre se divisait en une multitude de petits cercles étroitement unis, pratiquant les mêmes rites dans les mêmes sanctuaires. L'exiguité des temples où ils se réunissaient, montre que le nombre de leurs membres à toujours été très restreint. En supposant même que les Participants fussent seuls admis dans la crypte souterraine et que les initiés d'un rang inférieur n'eussent accès que dans le proanos [3], il n'est guère possible que ces associations aient compté plus d'une centaine d'hommes [4]. Lorsque le chiffre augmentait outre mesure, on construisait une nouvelle chapelle, et le groupe se scindait. Dans ces églises fermées, où tous se connaissaient et se secouraient, régnait l'intimité d'une grande famille [5]. Les distinctions tranchées d'une société aristocratique s'y effaçaient; l'adoption de la même foi y faisait de l'esclave l'égal, parfois le supérieur, du décurion et du clarissime [6]. Tous se soumettaient aux mêmes règles, tous étaient conviés aux mêmes fêtes, après leur mort tous reposaient sans doute dans une sépulture commune. Quoiqu'on n'ait découvert jusqu'à ce jour aucun cimetière mithriaque, les croyances spéciales de la secte sur la vie future et ses rites si particuliers rendent très vraisemblable que, comme la plupart des *sodalicia* romains [7], elle a formé des collèges non seulement religieux mais funéraires. Elle pratiquait certainement l'inhumation [8], et le plus vif désir de ses adeptes

1) Cf. *supra*, p. 66. Voyez surtout l'inscr. 157 note, et le mon. 11.

2) Cf. t. II, p. 536 et en particulier les inscr. 13 (note) et 134.

3) Il en était ainsi dans les basiliques chrétiennes ; cf. Reusens, *Manuel d'archéol.*, p. 62, et Kraus, *Realenc.*, s. v. *Basilica*.

4) Cf. *supra*, p. 65. Sur l'exclusion des femmes, cf. *infra*, p.

5) Cf. les inscriptions *cum omnes sacratos* (inscr. 56); *cum omnis byris sacratis* (57); *cum consacraneis vo(tum) s(olvit)* (486).

6) Cf. *supra*, p. 276, n. 4.

7) Waltzing, *op. c.*, I, p. 265 ss.

8) Sur les inscriptions funéraires des fidèles de Mithra, cf. *supra*, p. 50, n. 1. — Les tombeaux trouvés à proximité du temple de Gross-Krotzenburg ne paraissent cependant pas pouvoir être considérés comme ceux des fidèles; cf. mon. 247 *d* note et la discussion de Wolff, *op. cit.* [*ibid.*], p. 72 ss. — Sur l'existence de pareils cimetières dans le culte de Jupiter *Dolichenus*, cf. Hettner, *De Iove Dolicheno*, p. 17. — Pour les *Dendrophori Matris Magnae*, cf. Marquardt, *Staatsverw.*, III, p. 144, n. 3; cf. Waltzing, *op. cit.*, pp. 276, 284. — Les secta

était certainement d'obtenir un enterrement à la fois honorable et religieux, une " maison éternelle „ où ils pussent attendre en paix le jour de la résurrection. Si le nom de frères, que se donnaient les initiés n'était pas un vain mot, ils devaient se rendre mutuellement au moins ce dernier devoir.

L'image très imparfaite que nous pouvons évoquer de la vie intérieure des conventicules mithriaques, nous aide cependant à mieux pénétrer les raisons de leur rapide multiplication. Les humbles plébéiens, qui d'abord y entrèrent en foule, trouvaient un secours et un réconfort dans la fraternité de ces congrégations. En y adhérant, ils sortaient de leur isolement et de leur abandon pour faire partie d'une puissante société, fortement hiérarchisée, dont les ramifications formaient comme un réseau serré sur toute la surface de l'empire [1]. En outre, les titres qui leur y étaient conférés, satisfaisaient le désir naturel à tout homme de remplir un certain rôle dans le monde et de jouir de quelque considération aux yeux de ses semblables.

A ces raisons purement profanes, se joignaient les mobiles plus puissants de la foi. Le membres de ces petites coteries se figuraient être les possesseurs privilégiés d'une antique sagesse, venue du lointain Orient [2]. Le secret dont ces arcanes insondables étaient entourés, augmentaient la vénération qu'ils inspiraient : *Omne ignotum pro magnifico est.* Les initiations graduelles faisaient toujours espérer au néophyte des vérités plus sublimes, et les rites étranges, qui les accompagnaient, laissaient dans son âme naïve une impression ineffaçable. On croyait trouver et, la suggestion se transformant en réalité, on trouvait en effet, dans les cérémonies mystiques, un stimulant et une consolation; on se sentait purifié de ses fautes par les ablutions rituelles, et ce baptême allégeait la conscience du poids de lourdes responsabilités; on sortait fortifié de ces banquets sacrés qui contenaient la promesse d'une vie meilleure, où les souffrances de ce monde auraient leur compensation. L'expansion étonnante du mithriacisme est due en grande partie à ces immenses illusions, qui seraient risibles si elles n'étaient aussi profondément humaines.

Toutefois, dans la compétition des églises rivales qui, sous les Césars, se disputaient l'empire des âmes, une cause d'infériorité rendait la lutte inégale pour la secte persique. Tandis que la plupart des cultes orientaux accordaient aux femmes un rôle considérable, parfois prépondérant, et trouvaient en elles

teurs de Mithra, pas plus que les anciens Iraniens [*supra*, p. 7, n. 1], ne partagaient les scrupules des parsis qui craignent de souiller la terre en y déposant des cadavres. Ils considéraient cependant ceux-ci comme impurs (cf. mon. 273*ter*, t. II, p. 510 s.). Peut-être l'édit de Julien qui défend d'enterrer les morts pendant le jour a-t-il été inspiré en partie par ses croyances mithriaques, cf. *Ep*, 77, p. 601, 20 s., 602, 14 ss., éd. Hertlein.

1) Cf. par exemple *supra*, p. 267; p. 270.

2) Cf. t. II, p, 8, n. 3 : *Qui se sapientes credunt.*

des zélatrices ardentes [1], Mithra leur interdisait la participation à ses mystères, et se privait ainsi du concours précieux de ces propagandistes [2]. La rude discipline de l'ordre ne les autorisait pas à conquérir des grades dans les cohortes sacrées, et, comme chez les mazdéens d'Orient, elles n'obtenaient qu'une place secondaire dans la société des fidèles [3]. Parmi les centaines d'inscriptions qui nous sont parvenues, aucune ne mentionne ni une prêtresse, ni une initiée, ni même une donatrice [4]. Mais une religion qui aspirait à devenir universelle, ne pouvait refuser la connaissance des choses divines à la moitié du genre humain, et pour donner un aliment à la dévotion féminine, elle contracta à Rome une alliance qui contribua certainement à son succès. L'histoire du mithriacisme en Occident ne pourrait se comprendre, si l'on faisait abstraction de sa politique à l'égard du reste du paganisme.

---

1) Boissier, *Religion Romaine*, I³, p. 359 ss.; Friedländer, *Sittengesch.*, I⁶, p. 500 ss.

2) Nous avons déjà traité ce point dans nos *Notes* sur le temple d'Ostie [mon. 84], p. 21 ss. Porphyre, fr. *g* (t. II, p. 42, l. 10), dit que " les femmes portent le titre d'hyènes ", mais le texte est si corrompu qu'on ne sait quelle valeur y attacher. Les noms des sept grades mithriaques, que nous donne St Jérome, ne sont applicables qu'à des hommes (par exemple *miles*), et les expressions *cum omnis byris sacratis*, etc. (cf. *supra*, p. 328, n. 5), impliquent la même idée. Aucun nom féminin ne figure dans les listes des collèges (inscr. 140, 157). Dans les épitaphes où le titre sacré de père ou de mari est soigneusement indiqué, le nom de sa femme ou de sa fille n'est suivi d'aucune épithète semblable (inscr. 35, 40, 502). — Voyez aussi les notes à l'inscr. 13 et à l'inscr. 15.

3) Sur les vierges mithriaques, cf. *supra*, p. 324, n. 6.

4) On trouve seulement des dédicaces *pro salute* d'une femme (59, 178 et 256). — La seule exception est l'inscr. 239, où un temple est construit par le prêtre et toute sa famille, y compris sa femme, mais il est à noter que les dédicaces de toutes les statues sont faites au nom du prêtre seul (240 241). — L'inscription 202, où une femme est mentionnée, n'est pas mithriaque. — Sur le titre de *mater sacrorum*, cf. *infra*, p. 334, n. 3.

CHAPITRE VI

MITHRA ET LES RELIGIONS DE L'EMPIRE

Les actes des martyrs orientaux témoignent éloquemment de l'intolérance du clergé national dans la Perse des Sassanides, et déjà les mages de l'ancien empire, s'ils n'étaient pas persécuteurs, formaient du moins une caste exclusive, peut-être même une race privilégiée. Les prêtres de Mithra ne firent jamais preuve d'une semblable intransigeance. Comme le judaïsme alexandrin, le mazdéisme en Asie-Mineure s'était humanisé sous l'influence de la civilisation hellénique [1]. Transporté dans un monde étranger, il dut se plier aux usages et aux idées qui y régnaient, et la faveur avec laquelle il fut accueilli, l'encouragea à persévérer dans sa politique conciliante. Les dieux iraniens, qui escortèrent Mithra dans ses pérégrinations, furent adorés en Occident, sous des noms grecs et latins [2]; les *yazatas* avestiques y revêtirent l'apparence des immortels siégeant dans l'Olympe, et ces faits suffisent à montrer que, loin de témoigner de l'hostilité aux vieilles croyances gréco-romaines, la religion asiatique chercha à s'y accommoder, du moins en apparence. Un myste pieux pouvait, sans renier sa foi, consacrer une dédicace à la triade capitoline, Jupiter Junon et Minerve [3]; il prenait seulement ces appellations divines dans un sens différent de leur acception ordinaire. Si la défense, faite, dit-on, aux initiés [4], de

1) Cf. *supra*, ch. I, p. 236 ss.

2) Cf. *supra*, ch. I, p. 236, ch. IV, p. 295 ss.

3) Mon. 71, inscr. 60. Sur les triades, cf. *supra*, p. 295, n. 3.

4) Cette prohibition semble être mentionnée dans un texte, d'ailleurs corrompu, d'Eunape (t. II, p. 12). — Mais elle paraît contraire à ce que nous apprennent les inscriptions. Dès l'origine de la diffusion du mithriacisme, on voit un de ses sectateurs faire une consécration à Isis (inscr. 152-3 et la note), et les divinités diverses, mentionnées dans nos textes, sont nombreuses; cf. inscr. 529 et t. II, p. 534.

participer à d'autres mystères a jamais été observée, elle n'a pu résister longtemps aux tendances syncrétiques du paganisme impérial : on trouve au IVe siècle des " Pères des Pères „ exerçant le sacerdoce suprême dans les temples les plus divers [1].

La secte sut partout avec souplesse s'adapter au milieu où elle devait vivre. Dans la vallée du Danube, elle exerça sur le culte indigène une action qui présuppose un contact prolongé entre eux [2]. Dans la région du Rhin, des divinités celtiques étaient honorées dans les cryptes du dieu perse ou tout au moins à côté d'elles [3]. Suivant les contrées, la théologie mazdéenne se colora ainsi de teintes variables, dont notre vue ne distingue plus qu'imparfaitement la dégradation, mais ces nuances dogmatiques ne diversifiaient que les détails accessoires de la religion, et ne mettaient point en péril son unité fondamentale. On ne voit point que ces écarts d'une doctrine flexible aient provoqué des hérésies. Ses concessions étaient de pure forme. En réalité, le mithriacisme, arrivé en Occident à sa pleine maturité ou déjà atteint de décrépitude, ne s'assimila plus les éléments qu'il emprunta à la vie ambiante. Les seules influences qui modifièrent profondément son caractère, furent celles qu'il subit dans sa jeunesse au milieu des populations de l'Asie.

Les relations étroites qui unirent Mithra à certains dieux de ce pays, n'ont pas seulement pour cause l'affinité naturelle qui rapprochait tous ces émigrés orientaux par opposition au paganisme gréco-romain. La vieille hostilité religieuse des Egyptiens et des Perses subsista même dans la Rome des empereurs, et les mystères iraniens semblent avoir été séparés de ceux d'Isis par une rivalité sourde, sinon par une opposition ouverte [4]. Ils s'associèrent au contraire sans peine aux cultes syriens qui avaient passé avec eux d'Asie en Europe [5]. Leur enseignement, tout imbu de théories chaldéennes, devait offrir une grande similitude avec celui des religions sémitiques [6]. Le

---

1) Cf. inscr. 16 ss. La plus ancienne (22) est de l'an 313; voyez aussi les inscr. 25 et 553.

2) Cf. mon. 328*bis*, t. II, p. 526 ss.

3) Épona et les *Matronae*, cf. *supra*, p. 152. — Temple de Sucellus et de Nantosvelta a côté du mithréum de Sarrebourg (mon. 273*ter*, t. II, p. 519). — Voir aussi la dédicace à Sémélé, n° 574 *b* (t. II, p. 476) et la note. — Peut-être le dieu celtique Merdos a-t-il été assimilé à Mithra (Christ, *Korrespdbl. Westd. Zeitschr.*, XV, 1876, p. 244; cf. *supra*, p. 224, n. 2).

4) C'est seulement à la fin du IVe siècle qu'on voit des Pères de Mithra être en même temps prêtres d'Isis (inscr. 20, 25). Tous les indices qu'on pourrait invoquer, d'un rapport entre les dieux égyptiens et Mithra, sont incertains : L'inscr. 418 (Virunum) a été découverte avec la statue *viri barbati modium habentis in capite* qui *pourrait* être un Sérapis. La lecture du n° 556, qui mentionnerait *Sol invictus* et *Isis*, est très douteuse. — La dévotion de quelques fidèles a pu s'adresser à la fois aux deux catégories de divinités (inscr. 153 et la note, et mon. 15, p. 199), mais ce syncrétisme individuel ne prouve rien pour la relation des deux cultes et de leur clergé : Sérapis et Isis ont dû presque fatalement devenir rivaux de Mithra et de Cybèle.

5) Cf. *supra*, ch. II, p. 244, n. 2; p. 263.

6) Le roman d'Héliodore fournit un exemple curieux du mélange des croyances syriennes avec le mazdéisme. Son auteur était, de son propre aveu, un prêtre du Baal d'Émèse, et sa théologie est néanmoins

Jupiter Dolichénus, déjà honoré en même temps que Mithra dans la Commagène sa patrie [1], et qui resta toujours, comme lui, une divinité surtout militaire, se retrouve auprès de lui dans tous les pays d'Occident [2]. A Carnuntnm en Pannonie, un mithréum et un *dolichenum* étaient même contigus. Le Baal, seigneur des cieux, s'était identifié facilement avec Oromasdès, devenu Jupiter-Caelus [3], et Mithra avait pu sans trop de peine être assimilé au dieu solaire des Syriens [4]. Les rites même des deux liturgies paraissent n'avoir pas été sans offrir des ressemblances [5].

De même qu'en Commagène, le mazdéisme avait cherché aussi en Phrygie un terrain d'entente avec la religion du pays. On avait reconnu dans l'union de Mithra et d'Anâhita [6] l'équivalent de la liaison qui existait entre les grandes divinités indigènes, Attis et Cybèle [7], et l'accord entre les deux couples sacrés persista en Italie [8]. Le plus ancien mithréum connu était attenant au *metroon* d'Ostie [9], et l'on a tout lieu de croire que le culte du dieu iranien et celui de la déesse phrygienne vécurent en communion intime sur toute l'étendue de l'empire [10]. Malgré la différence profonde de leur caractère, des motifs politiques les rapprochaient. En se conciliant les prêtres de la *Mater Magna*, les sectateurs de Mithra obtinrent l'appui d'un clergé puissant, officiellement reconnu, et

---

inspirée en partie par le dualisme Perse. Les noms mêmes de ses personnages, Achéménès, Bagoas, Mitranès, Sisimithrès, Hystaspe, Oroondate, trahissent cette influence iranienne. On se souviendra que l'Éthiopie, où se passe l'action, avait un Mithras pour roi fabuleux (t. II, p. 88, n° 104; cf. aussi *supra*, p. 126, n. 4 et 127, n. 1). Je ne fais qu'indiquer ici une question qui mériterait d'être reprise, même après l'exposé de Rohde (*Griech. Roman*, p. 434, cf. 442).

1) Culte de Mithra pratiqué en Commagène, cf. *supra*, ch. I, p. 233, cf. 244. — Propagé par les *cohortes Commagenorum*, ch. II, p. 247, 254, n. 7.

2) Le Jupiter de Dolichè est généralement adoré aux mêmes endroits que Mithra (cf. les tables du *Corpus*). On n'a pas encore lu avec certitude le nom de ce dieu sur une inscription mithriaque (cf. cependant n°s 65, 143 [la note est trop absolue], 153 et la note et *infra*, n. 4), mais les rapports entre les deux cultes semblent décidément prouvés par les fouilles de Carnuntum (suppl. mon. 228*bis*, p. 501),

3) Cf. *supra*, p. 86, n. 1; 87.

4) *Sol invictus* est nommé à côté du Jupiter Dolichénus dans les inscr. 83, 116, 117.

5) Repas mystiques des sectateurs du Jupiter Dolichénus, cf. *supra*, ch. v, p. 320, n. 8.

6) Cf. *supra*, p. 5.

7) Cf. *supra*, ch. I, p. 235. — Sur l'assimilation de Mithra à Attis, *supra*, p. 212 s., d'Anaïtis à Cybèle, cf. Pauly-Wissowa, t. I, col. 2030. — Le dieu panthée de Bolsène (mon. 104) paraît bien être d'origine phrygienne; du moins il ressemble beaucoup à Sabazius.

8) Dédicace à Mithra par des dendrophores de la Grande-Mère : inscr. 187 (Milan); cf. 560 *b*, *c*. — A Rome, au IVe siècle, une série de ces hauts personnages sont initiés à la fois aux mystères de la *Magna Mater* et à ceux de Mithra; cf. inscr. 17, 19 à 21, 23, 24 (la plus ancienne [vers 330 ap. J.-C.]; cf. Seeck, *Symmachus*, 1883, p. CLXXV), 98, suppl. 101. — Sur les rapports que l'exégèse mythologique a pu établir entre Mithra et Cybèle, cf. *supra*, p. 161, n. 10.

9) Mon. 292 note, t. II, p. 418 et suppl. p. 523. Ce mithréum est antérieur à l'année 142 ap. J.-C.; cf. *supra*, p. 245, n. 7.

10) Le culte de la *Magna mater* semble avoir été généralement pratiqué dans les mêmes lieux que celui de Mithra, mais il est impossible de dresser une statistique complète; cf. cependant mon. 317, p. 432 note. Toutefois à Cologne, on paraît avoir substitué une *dea Semele* à Cybèle; cf. suppl. inscr. 574.

participèrent en quelque mesure à la protection que lui accordait l'État[1]. De plus, les hommes pouvant seuls prendre part aux cérémonies secrètes de la liturgie persique, d'autres mystères, auxquels les femmes étaient admises, devaient en quelque sorte être adjoints aux premiers pour les compléter[2]. La Grande-Mère succéda ainsi à Anâhita; elle eut ses *Matres*[3], comme Mithra avait ses " Pères ", et ses initiées se donnèrent entre elles le nom de " Sœurs "[4] comme les fidèles de son parèdre prenaient celui de Frères.

Cette alliance, féconde en résultats, fut surtout profitable au vieux culte de Pessinonte, naturalisé romain. La pompe bruyante de ses fêtes cachait mal le vide de sa doctrine, qui ne suffisait plus à satisfaire les aspirations des dévots. Sa théologie assez grossière prit une signification plus profonde et une élévation nouvelle, lorsqu'elle eut adopté certaines croyances mazdéennes. On ne peut guère douter que la pratique du taurobole, avec les idées de purification et d'immortalité qui s'y rattachaient, ait passé sous les Antonins des temples d'Anaïtis dans ceux de la *Mater Magna*[5]. La coutume barbare de faire couler sur un myste caché dans une fosse, le sang d'une victime égorgée sur un plancher à claire-voie, était probablement usitée en Asie depuis une haute antiquité[6]. Elle devait exister dans les sanctuaires d'Anâhita en Cappadoce et sans doute en Lydie. Cette divinité ayant été partout assimilée à l'Artémis Tauropole[7], ce baptême sanglant prit le nom de *tauropolium* (ταυροπόλιον),

1) Cf. ci-dessus, ch. III, p. 280, n. 6.

2) Cf. ci-dessus, ch. V, p. 330.

3) *Mater*, à Ostie : inscr. 560 *c* (p. 475); *mater sacrorum* en Gaule: inscr. 580 et la note; cf. CIL., VI, 2279 ss. et notre n° 574 *b* : *Ob honorem sacri matratus.* — Il n'est pas certain que toutes les inscriptions qui mentionnent des *matres sacrorum* appartiennent au culte de la Grande-Mère; on les trouve à Carthage dans un temple de " Jupiter Hammon et du Silvain barbare "; cf. *supra*, p. 148, n. 2; *Revue archéol.*, 1899, II, p. 174 et Waltzing, *op. cit.*, t. I, p. 447.

4) Ce dernier point est douteux, car les *Sorores* ne sont mentionnées que dans une inscription obscure (n° 553 et la note). — Cf. Waltzing, *op. cit.*, I, p. 329.

5) Quoique l'opinion contraire soit très répandue, il est certain que le taurobole n'a jamais fait partie de la liturgie mithriaque (cf. inscr. 584 avec la note et suppl. p. 477; mon. faux n° 1; (t. II, p. 433). — L'opinion qui est exprimée ici, a été exposée d'abord dans la *Revue archéol.*, 1888, t. II, p. 132 ss., et certaines objections ont été réfutées dans la *Rev. de Philologie*, t. XVII, 1893, p. 195 s. Je la crois toujours exacte, bien qu'elle n'ait obtenu qu'une approbation partielle de la part du dernier érudit qui se soit occupé du taurobole (Zippel, *Festschrift f. Ludwig Friedländer*, 1895, p. 498 ss.). Je ne prétends pas d'ailleurs donner ici une explication complète de cette cérémonie, mais seulement fixer ses rapports avec le culte de Mithra.

6) D'après une hypothèse plausible de M. Körte (*Klein-Asiat. Stud.*, III (*Athen. Mitth.* XXIII, p. 102), des fosses taillées dans les rochers et qui ont dû être recouvertes de poutres, ont, dès une époque très reculée, servi en Phrygie à des sacrifices de ce genre; cf. Schol. Nicandr., *Alexiph.*, 8; et Hésych., s. v., Ταυροχόλια (l. ταυροπόλια?) — On retrouve une pratique analogue dans les Saturnales, lorsqu'elles se combinèrent avec des éléments asiatiques (Cyrill., *Contra Iul.* IV, p. 128 D, cf. *Rev. de Philol.*, 1897, p. 151). M. Zippel (*l. c.*, p. 517 ss.) a certainement tort de considérer une pareille cérémonie comme s'étant développée *(ausgebildet)* en Italie. Elle rappelle trop les cruautés du culte de Bellone et de l'Artémis Pérasia (Perse?) de Castabala (Strab. XII, 2, 7, p. 537 C), pour qu'on puisse douter de son origine.

7) Cf. *supra*, ch. I, p. 236, n. 2. – La déesse est appelée simplement ἡ Ταυρόπολος dans une inscr. de Smyrne,

transformé par étymologie populaire en *taurobolium*[1]. Lorsque, sous l'empire, ce taurobole fut introduit en Italie, on ne sut trop d'abord quel nom latin donner à la déesse iranienne en l'honneur de laquelle il était célébré. Les uns virent en elle une Vénus, car Anâhita présidait à la planète de ce nom; d'autres l'assimilèrent à Minerve à cause de son caractère guerrier[2]. Mais bientôt les prêtres de Cybèle introduisirent cette cérémonie étrangère dans leur liturgie, évidemment avec la complicité des autorités officielles, puisque rien dans le rituel de ce culte reconnu ne pouvait être modifié sans l'autorisation des quindécimvirs[3]. On voit même les empereurs accorder des privilèges à ceux qui accomplissaient pour leur salut ce hideux sacrifice[4], sans qu'on découvre clairement les motifs de leur faveur spéciale[5]. L'efficacité qu'on attribuait à cette purification sanglante, la renaissance éternelle qu'on en attendait, étaient semblables aux espérances que les mystes de Mithra attachaient à l'immolation du taureau mythique[6]. La similitude de ces doctrines s'explique tout naturellement par l'identité de leur origine. Fait caractéristique, les premiers tauroboles que nous voyions accomplir en l'honneur de la déesse phrygienne[7], l'ont été à Ostie, où le *metroon*, nous l'avons dit, était attenant à une crypte mithriaque.

La théologie des mystères mazdéens voyait certainement dans la *Mater Magna* la Terre nourricière, que le Ciel féconde chaque année[8]. De même les

---

CIG, 3137 = Michel, *Recueil*, 19, l. 62, 71; cf. CIG, 2699 (Mylasa) : Ἱερέα Ταυροπόλου et *Inschriften von Pergamon*, 13 = Michel, *Recueil*, 13, l. 25 et 53; Ὀμνύω τὴν Ταυροπόλον. Son temple était un ταυροπόλιον (Strab. 639 C, cf. 766), ses fêtes étaient des ταυροπόλια (Hésych., *s. v.*; Lebas-Waddington, n° 741).

1) La forme *tauropolium* apparaît encore en Occident dans la majorité des inscriptions les plus anciennes. L'autre ne prévaut que plus tard. *Taurobolium* n'est d'ailleurs, comme la plupart de ces formations populaires, qu'un à-peu-près. Ταυροβόλος ne signifierait pas " qui égorge le taureau ", mais " qui lance le taureau " (cf. κεραυνοβόλος, etc.), ou tout au plus " qui atteint le taureau de loin ", βάλλειν ne s'employant que d'une arme de jet.

2) La plus ancienne inscription taurobolique connue (134 ap. J.-C.) est consacrée à la *Venus Caelesta* (sic) (CIL., X, 1596; cf. *supra*, p. 135 n° 47 et p. 148). Notre n° 46 est une dédicace à la *Caelestis* par des Lions de Mithra. — Sur la *Minerva Berecynthia*, cf. *supra*, p. 149, n. 4.

3) Marquardt, *Staatsverw.*, III², p. 394.

4) *Fragmenta Vatic.* § 148 : *Is qui in Portu pro salute imperatoris sacrum facit ex vaticinatione archigalli a tutelis excusatur.* Ces tauroboles étaient déjà accomplis pour le salut du prince sous Marc Aurèle; cf. Tertull., *Apol.* 25 et *Revue de Philol.* XVII (1893), p. 196.

5) Déjà en Perse, les rois sont sacrés dans le temple d'Anâhita, leur protectrice (Hoffmann, *Syr. Akte pers. Märtyrer*, p. 136 s., cf. *supra*, p. 286, n. 4). — On sait que la vertu opérante du taurobole cessait au bout de vingt ans (Espérandieu, *Inscriptions de Lectoure*, 1892, p. 116). Ce terme de vingt ans est certainement emprunté aux religions orientales : Tigrane fonde Tigranocerte à l'endroit où vingt ans auparavant il avait été couronné (Th. Reinach, *Mithridate*, p. 346), et Dioclétien abdique pour obéir " aux destins vainqueurs " vingt ans après son avènement (Burckhardt, *Zeit Constantins*, 2e éd., p. 43 s.). Les *vicennalia* ont été célébrés par plusieurs empereurs.

6) Cf. *supra*, p. 188.

7) CIL, XIV, 40, entre 166 et 175 ap. J.-C.; cf. 39 (199 ap. J.-C.) 41, 45, et *supra*, note 4.

8) L'assimilation de Cybèle à la Terre est ordinaire (Macrobe, I, 21, § 8; August., *Civit. Dei*, VII, 24, etc.). Nous noterons cependant ici deux inscriptions, notre n° 560*e* (t. II, p. 476) et une dédicace trouvée

autres divinités gréco-romaines qu'ils avaient accueillies, avaient dû changer de caractère pour entrer dans leur système dogmatique. Tantôt on les avait identifiées aux héros mazdéens, et des légendes barbares célébraient alors les exploits nouveaux qu'elles avaient accomplis [1]. Tantôt on les considérait comme les agents qui produisaient toutes les transformations de l'univers. Alors, au centre de ce panthéon redevenu naturaliste, comme il l'avait été à ses origines, on plaçait le Soleil, car il était le maître suprême qui réglait le cours de toutes les planètes et la révolution même des cieux, celui qui avec la lumière et la chaleur répandait toute vie ici-bas. Cette conception, d'origine astrologique, devint de plus en plus prépondérante à mesure que Mithra entra en relation plus intime avec la pensée grecque, et devant un sujet plus fidèle de l'État romain [2].

La vénération pour le Soleil, née d'un sentiment de reconnaissance pour ses bienfaits quotidiens, accrue par l'observation de son rôle immense dans le système cosmique, était l'aboutissement logique du paganisme. Lorsque la réflexion savante s'attacha à expliquer les traditions sacrées, et reconnut dans les dieux populaires des forces ou des éléments de la nature, elle dut nécessairement accorder une place prépondérante à l'astre, dont dépend l'existence même de notre globe “ Avant que la religion fût arrivée à proclamer que Dieu doit être mis dans l'absolu et l'idéal, c'est-à-dire hors du monde, un seul culte fut raisonnable et scientifique, ce fut le culte du Soleil „ [4]. La philosophie grecque depuis Platon et Aristote regardait les corps célestes comme des êtres animés et divins; le stoïcisme apporta de nouveaux arguments en faveur de cette opinion [5]; le néo-pythagorisme et le néo-platonisme insistent encore davantage sur le caractère sacré du luminaire qui est l'image toujours présente du dieu intelligible [6]. Ces croyances, approuvées par les penseurs, furent largement répandues par la littérature, et particulièrement par ces œuvres où des fictions romanesques servaient à envelopper un véritable enseignement théologique [7].

---

récemment près de Constantine (*Revue archéol.*, XXVII, 1895, p. 139) : ***Terrae Matri Eraecurae Matri Magnae Ideae... tauripolium et creobolium*** — Cf. aussi *supra*, p. 161, n. 10.

1) Cf. *supra*, p. 129 ss., 159 et 302.

2) Cf. *supra*, ch. III, p. 288 ss.

3) Ces idées sont souvent développées par les auteurs anciens. Je me contente de renvoyer à un passage de Pline (*Hist. nat.*, II, 5, t. I, p. 73 Detlefsen), passage particulièrement remarquable puisqu'il émane d'un libre penseur. Comparer à la même époque, Sénèque, *De benef.*, VII, 31, 3. — L'hymne *In laudem Solis* recueilli dans l'Anthologie (Bährens, *Poet. min.* IV, 434 s.) se termine par une véritable litanie en l'honneur du dieu.

4) Renan dans sa *Lettre à Berthelot* (Dialogues et fragments philosophiques), p. 168.

5) Zeller, *Philos. Gr.*, IV^{3}, p. 190. Cf. p. 137, n. 2. — Marc Aurèle, VIII, 19, dit déjà ὁ Ἥλιος καὶ οἱ λοιποὶ θεοί.

6) Zeller, *Philos. Gr.*, V^{3}, p. 155, n. 1 ; 566, 806 ss. Cf. inscr. 144, 576 : *Numen praesens.*

7) Je songe avant tout au roman de Philostrate (cf. Réville, *Relig. sous les Sévères*, p. 212), et à celui d'Héliodore (cf. *supra*, p. 332, n. 6). Les écrits hermétiques ont aussi eu leur part dans la propagation de ces idées; cf. Ps.-Apulée, *Asclepius*, c. 29 et 41.

Si l'héliolatrie était d'accord avec les doctrines philosophiques de l'époque, elle n'était pas moins conforme à ses tendances politiques. Nous avons essayé de montrer quelle connexité existait entre l'adoration des empereurs et celle du *Sol invictus*. Lorsque les Césars du IIIe siècle se prétendirent des dieux descendus du ciel sur la terre, la revendication de leurs droits imaginaires eut pour corollaire l'établissement d'un culte public de la divinité dont ils se croyaient l'émanation. Héliogabale avait réclamé pour son Baal d'Émèse la suprématie sur tout le panthéon païen. Les excentricités et les violences de ce déséquilibré firent lamentablement échouer sa tentative, mais elle répondait aux exigences du temps, et elle fut bientôt reprise avec un meilleur succès. Aurélien consacra, près de la voie Flaminienne, à l'est du Champ de Mars [1], un édifice colossal au dieu tutélaire qui lui avait donné la victoire en Syrie [2]. La religion d'État qu'il institua, ne doit pas être confondue avec le mithriacisme : son temple grandiose, ses cérémonies fastueuses, ses jeux quadriennaux, son clergé de pontifes rappellent les grands sanctuaires de l'Orient et non les antres obscurs où se célébraient les mystères [3]. Néanmoins le *Sol invictus* que l'empereur avait voulu honorer avec une pompe jusqu'alors inouïe, pouvait être revendiqué comme leur dieu par les fidèles de Mithra.

La politique impériale donnait dans la religion officielle la première place au Soleil, dont le souverain était l'émanation, de même que la planète royale dominait les autres étoiles dans les spéculations chaldéennes propagées par les mithriastes. Des deux côtés, on tendait même à voir dans l'astre radieux qui illumine l'univers, le dieu unique, ou du moins l'image sensible du dieu unique, et à établir dans les cieux le monothéisme à l'imitation de la monarchie qui régnait sur la terre. Macrobe dans ses Saturnales [4] expose doctement que toutes les divinités se ramènent à un seul Être considéré sous des aspects divers, et que les noms multiples, sous lesquels on les adore, sont des équivalents de celui d'Hélios. Le théologien qui défend cette syncrasie radicale, Vettius Agorius Prétextat, fut non seulement un des plus hauts dignitaires de l'empire, mais un des derniers chefs des mystères persiques.

---

1) M. Lanciani plaçait le temple d'Aurélien sur le Quirinal, dans les jardins Colonna actuels, mais son opinion paraît devoir être abandonnée ; cf. la bibliographie de cette controverse dans Kiepert et Hülsen, *Formae urbis Romae*, 1896, p. 88; Aust, *Die Stadtrömischen Tempelgründungen der Kaiserzeit* (Progr. Francfort), 1898, p. XXVII, n° 61.

2) Vopiscus, *Aurel.*, 25.

3) Voyez t. II, p. 66, 71 s., 109 s. et *supra*, p. 281, n. 6. Cf. Aust, *l. c.* — On ne peut accorder aucune valeur à la fable attribuée par Vopiscus à Callicrate de Tyr (t. II, p. 71). Les rédacteurs de l'Histoire d'Auguste ne mentent jamais plus effrontément que quand ils invoquent l'autorité d'un auteur ancien.

4) Macrobe, *Saturnales*, I, c. 17 ss. D'autres auteurs expriment à la fin du paganisme des idées semblables ; cf. Nonnus, *Dionys.*, XL, 365 ss. (t. II, p. 20); Martianus Capella (t. II, p. 24). — Sur le syncrétisme solaire en général, voyez Réville, *Religion sous les Sévères*, ch. X ; cf. Usener, *Götternamen*, 1896, p. 341.

Le mithriacisme, au moins au IV[e] siècle, eut donc pour objectif, en réunissant tous les dieux et tous les mythes dans une vaste synthèse, de fonder une religion nouvelle, qui devait être en harmonie avec la philosophie alors dominante et avec la constitution de l'empire. Cette religion aurait été aussi éloignée du vieux mazdéisme iranien que du paganisme gréco-romain, qui ne laissait aux puissances sidérales qu'une place minime [1]. Elle eut en quelque sorte ramené l'idolâtrie à ses origines, et retrouvé, sous les mythes qui en avaient obscurci la compréhension, la nature divinisée. Rompant avec le principe romain de la nationalité des cultes, elle eut établi la domination universelle de Mithra assimilé au Soleil invincible. Ses adhérents espéraient, en concentrant toutes les dévotions sur un seul objet, donner à des croyances désagrégées une cohésion nouvelle. Le panthéisme solaire fut le dernier refuge des conservateurs menacés par une propagande révolutionnaire qui poursuivait l'anéantissement de tout l'ancien ordre de choses.

A l'époque où ce monothéisme païen prétendit régner à Rome, la lutte entre les mystères mithriaques et le christianisme avait depuis longtemps commencé. La propagation des deux religions avait été à peu près contemporaine, et leur expansion s'était opérée dans des conditions analogues. Venues toutes deux de l'Orient, elles se répandirent à la faveur des mêmes causes générales, l'unité politique et l'anarchie morale de l'empire. La diffusion de l'une et de l'autre se produisit avec une rapidité semblable et, au déclin du II[e] siècle, elles comptaient pareillement des adhérents dans les régions les plus lointaines du monde romain. Les sectateurs de Mithra auraient pu s'approprier à bon droit les hyperboles de Tertullien : *Hesterni sumus et vestra omnia implevimus...* [2]. Si l'on considère la quantité de monuments que le culte persique nous a laissés, on peut même se demander si, à l'époque des Sévères, ses adeptes n'étaient pas plus nombreux que les fidèles du Christ. Une autre similitude entre les deux églises opposées, c'est qu'au début elles firent des prosélytes surtout dans les classes inférieures de la société. Leur propagande fut à l'origine essentiellement populaire; contrairement aux sectes philosophiques, elle s'adressa moins aux esprits cultivés qu'à la foule, et fit par conséquent appel au sentiment plutôt qu'à la raison.

Mais à côté de ces similitudes, on remarque dans les moyens d'action des deux adversaires des différences considérables. Les premières conquêtes du

1) Même dans la religion grecque, le culte du Soleil s'est développé sous l'influence d'idées étrangères, égyptiennes et sémitiques. C'est ce que montre bien Seeck, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, II, p. 305 ss. De plus, l'anthropomorphisme avait si profondément modifié le caractère des dieux solaires, qu'on en avait presque oublié leur caractère sidéral. — A Rome, le culte italique de *Sol indiges* vit obscurément jusqu'à l'invasion de l'astrolatrie orientale.

2) Tertull., *Apolog.* 37; cf. *Contra Iudaeos,* 6 et Keim, *Rom und das Christentum,* p. 417.

christianisme ont été favorisées par la *Diaspora* juive, et il s'est répandu d'abord dans les contrées peuplées de colonies israélites. C'est donc surtout dans les pays baignés par la Méditerranée que ses communautés se développent; elles n'étendent guère leur champ d'action en dehors des villes, et leur multiplication est due pour une grande part à des missions entreprises dans le but exprès " d'instruire les nations „. Au contraire, l'extension du mithriacisme est avant tout le produit naturel de facteurs sociaux et politiques : importation d'esclaves, transferts de troupes, déplacements de fonctionnaires publics. C'est dans l'administration et dans l'armée qu'il compte le plus de zélateurs, c'est-à-dire là où les chrétiens restent très clairsemés à cause de leur aversion pour le paganisme officiel. En dehors de l'Italie, il se propage principalement le long des frontières, et prend pied simultanément dans les cités et dans les campagnes; il trouve ses points d'appui les plus fermes dans les provinces danubiennes et en Germanie, tandis que l'Église fait les progrès les plus rapides en Asie Mineure et en Syrie. Les domaines des deux puissances religieuses ne coïncidaient donc pas [1], et elles purent s'étendre assez longtemps l'une et l'autre sans entrer directement en conflit. C'est dans la vallée du Rhône, en Afrique et surtout dans la ville de Rome, où toutes deux étaient solidement établies, que la concurrence dut être particulièrement vive au IIIe siècle entre les collèges d'adorateurs de Mithra et la société des fidèles du Christ.

La lutte entre les deux religions rivales fut d'autant plus opiniâtre que leurs caractères étaient plus semblables [2]. Leurs adeptes formaient pareillement des conventicules secrets, étroitement unis, dont les membres se donnaient le nom de " Frères „ [3]. Les rites qu'ils pratiquaient, offraient de nombreuses analogies : les sectateurs du dieu perse, comme les chrétiens, se purifiaient par un baptême, recevaient d'une confirmation la force de combattre les esprits du mal, et attendaient d'une communion le salut de l'âme et du corps [4]. Comme eux aussi, ils sanctifiaient le dimanche [5] et fêtaient la naissance du Soleil le 25 décembre, le jour où la Noël était célébrée, au moins depuis le IVe siècle [6]. Ils prêchaient de même une morale impérative, tenaient l'ascétisme pour méritoire, et mettaient au nombre des vertus principales l'abstinence et la

1) On s'en apercevra immédiatement en comparant notre carte de la diffusion du mithriacisme à une liste des évêchés dont la fondation remonte au IIIe siècle.

2) Dom Martin insiste déjà sur nombre de ces analogies dans son *Explication de divers monuments singuliers*, 1739, p. 271 ss.

3) Minut. Felix, c. 9, § 2, cf. *supra*, p. 318, n. 4, et Waltzing, *Corporations profess.* I, p. 329, n. 3.

4) Cf. *supra*, p. 319 ss.

5) Cf. *supra*, p. 119 et p. 325, n. 12. Le rapprochement a été fait dans l'antiquité, cf. Tertull, *Apol.*, 16; *Ad nationes*, 13. — Il ne peut pas cependant y avoir eu d'action du mithriacisme sur le christanisme, car la substitution du Dimanche au sabbat date des temps apostoliques.

6) Cf. *infra*, p. 342, n. 4.

continence, le renoncement et l'empire sur soi-même [1]. Leurs conceptions du monde et de la destinée de l'homme étaient similaires : ils admettaient les uns et les autres l'existence d'un ciel des bienheureux situé dans les régions supérieures et d'un enfer peuplé de démons, contenu dans les profondeurs de la terre [2]; ils plaçaient aux origines de l'histoire un déluge [3], ils donnaient comme source à leurs traditions une révélation primitive, ils croyaient enfin à l'immortalité de l'âme, au jugement dernier et à la résurrection des morts [4] dans la conflagration finale de l'univers.

Nous avons vu que la théologie des mystères faisait du Mithra " médiateur „ l'équivalent du Logos alexandrin. Comme lui, le Christ était le μεσίτης, l'intermédiaire entre son Père céleste et les hommes [5], et comme lui encore, il faisait partie d'une trinité [6]. Ces rapprochements n'étaient certainement pas les seuls que l'exégèse païenne établissait entre eux, et la figure du dieu tauroctone, se résignant à contre cœur à immoler sa victime pour créer et racheter le genre humain [7], avait certainement été comparée à celle du Rédempteur se sacrifiant pour le salut du monde [8].

D'autre part, les écrivains ecclésiastiques, reprenant une métaphore du prophète Malachie, opposent le " Soleil de justice „ au " Soleil invincible „, et consentent à voir dans le globe éblouissant, qui éclaire les hommes, un symbole du Christ, " lumière du monde „. Faut-il s'étonner que la foule des dévots n'ait pas toujours respecté les distinctions subtiles des docteurs, et qu'obéissant à une coutume païenne, elle ait offert à l'astre radieux des hommages que

1) Cf. *supra*, p. 308, p. 324.

2) Cf. *supra*, p. 296.

3) Cf. *supra*, p. 306, n. 5.

4) Le dogme de la résurrection, bien qu'il paraisse être d'origine perse (cf. *supra*, p. 187, n. 7), n'a certainement pas été emprunté par le christianisme aux mystères de Mithra, puisqu'il existait déjà chez les Juifs (Schürer, *Gesch. Jüd. Volkes* II³, p. 549 ss.). Mais certains arguments à l'aide desquels les écrivains ecclésiastiques le défendent, ont pu être pris à la théologie des mages. Notamment la démonstration de Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum*, I, c. 8 ss.) offre des analogies remarquables avec la polémique du Boundahish, XXX, 4 ss. (p. 121, West). Les comparaisons empruntées à la succession alternative des jours et des nuits ou à la renaissance perpétuelle de la Lune ont probablement été imaginées par les mazdéens, avant d'être adoptées par les Pères de l'Église; cf. Scheurer, *Das Auferstehungsdogma in der vornicäischer Zeit*, Wursbourg, 1896, p. 5 s., 25, 45 s. et *passim*.

5) Ep. Hebr. VIII, 6; IX, 15; XII, 24. Cf. Lactance, *Divin. Inst.*, IV, 25 (p. 376, 6 ed. Brandt) qui conserve le terme grec μεσίτης. — *Mediator* est fréquent chez les Pères latins (cf. Forcellini, *s. v.*). — Le même nom de μεσίτης a été appliqué à Moïse, image du Christ dans l'ancien Testament; cf. Charles, *The Assumption of Moses*, Londres, 1897, I, 14 (p. 6) et la note.

6) Le caractère du " triple Mithra „ est à la vérité très différent de celui de la Trinité chrétienne; cf. *supra*, p. 303.

7) Cf. *supra*, p. 305 ss.

8) Selon St Augustin, un prêtre de Mithra ou d'Attis avait coutume de dire : "*Et ipse Pileatus christianus est*, cf. t. II, p. 59 et suppl., p. 461. — Sur les essais de conciliation entre les doctrines de Zoroastre et celles du Christ, cf. *supra*, p. 42 s.

l'orthodoxie réservait à Dieu? Au ve siècle, non seulement des hérétiques mais de vrais fidèles s'inclinaient encore vers le disque flamboyant, au moment où il se levait sur l'horizon, et murmuraient la prière: " Ayez pitié de nous [1] „.

Les similitudes entre les deux églises ennemies étaient telles qu'elles frappèrent tous les esprits dans l'antiquité même. Dès le IIe siècle, les philosophes grecs établissaient entre les mystères persiques et le christianisme un parallèle qui devait évidemment être tout à l'avantage des premiers [2]. De leur côté, les Apologistes insistent sur les analogies des deux religions, et les expliquent par une contrefaçon satanique des rites les plus sacrés de leur culte [3]. Si les œuvres polémiques des mithriastes étaient conservées, nous y verrions sans doute la même accusation rétorquée contre leurs adversaires.

Nous ne pouvons nous flatter aujourd'hui de trancher une question qui divisait les contemporains, et qui restera sans doute toujours insoluble [4]. Nous connaissons trop mal les dogmes et la liturgie du mazdéisme romain, aussi bien que le développement du christianisme primitif pour déterminer quelles influences réciproques ont agi sur leur évolution simultanée. Toutefois des ressemblances ne supposent point nécessairement une imitation. Beaucoup de correspondances entre la doctrine mithriaque et la foi catholique s'expliquent par la communauté de leur origine orientale [5]. Certaines idées, certaines cérémonies ont dû cependant passer de l'un des cultes dans l'autre, mais nous soupçonnons le plus souvent ces emprunts plutôt que nous ne les apercevons clairement.

Il semble probable qu'on chercha à faire de la légende du héros iranien le pendant de la vie de Jésus, et que les disciples des mages voulurent opposer une adoration des bergers, une cène et une ascension mithriaques [6] à celles des évangiles. On compara même la roche génératrice, qui avait enfanté le génie de la lumière, avec la pierre inébranlable, emblème du Christ, sur laquelle était bâtie l'Église, et jusqu'à la grotte, où le taureau avait succombé, avec celle où

1) Cf. *infra*, la note additionnelle C.

2) Voyez *supra*, p. 25 ss.; cf. le passage de Celse publié dans les additions.

3) Justin le Martyr, t. II, p. 20 s.; Tertullien, t. II, p. 50 s.; cf. Ps. Augustin, p. 8, l. 8. — Ce reproche est habituel dans la bouche des Pères de l'Église; cf. St Justin, *Dial. cum Tryph.*, 70, p. 216; *Apol.*, I, 46, 66; Tertull., *De ieiunio*, 16 *(quam diabolus divinorum aemulator imitatur)*. — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, (*P. G.*, t. II, p. 247), va jusqu'à prétendre qu'Empédocle a emprunté aux Juifs l'idée de ses miracles. — Voyez sur ce genre d'accusations les judicieuses observations de Boissier, *Rel. rom.*, II, 378 ss.

4) Dupuis (*Origines de tous les cultes*, t. II, 2e part., p. 203), partant de l'idée " que le christianisme n'est qu'une secte des mithriaques „ a poussé à l'absurde le parallèle entre les deux religions. Quelques remarques ingénieuses se mêlent chez lui à d'incroyables extravagances. — Sainte-Croix (*Mystères du pagan.*, éd. de Sacy, t. II, p. 147), a admis au contraire que " les mystagogues avaient emprunté au christianisme „ leurs pratiques communes; mais de Sacy a déjà fait toutes ses réserves sur cette opinion. La vérité est entre ces deux extrêmes.

5) C'est le cas pour le baptême (p. 319), et les agapes (p. 320).

6) Cf. *supra*, p. 162, 176, 179.

Jésus était né à Bethléem [1]. Mais ce parallélisme forcé ne pouvait guère aboutir qu'à une caricature. Ce fut une cause grave d'infériorité pour le mazdéisme de ne croire qu'en un rédempteur mythique, et la source intarissable d'émotions religieuses que la prédication et la passion du Dieu immolé sur la croix ont fait jaillir, n'a point coulé pour les fidèles de Mithra.

Par contre les liturgies orthodoxes ou hérétiques, qui se sont fixées peu à peu durant les premiers siècles de notre ère, purent chercher plus d'une inspiration dans ces mystères qui, de tous ceux des païens, offraient avec les institutions chrétiennes le plus d'affinités [2]. Nous ignorons si le rituel des sacrements et les espérances qu'on y attachait, ont pu subir en quelque mesure l'influence des pratiques et des dogmes mazdéens. Peut-être la coutume d'invoquer le Soleil trois fois chaque jour, à l'aurore, à midi et au crépuscule, a-t-elle été reproduite dans les prières quotidiennes de l'Église [3], et il paraît certain que la commémoration de la Nativité a été placée au 25 décembre parce qu'on fêtait au solstice d'hiver le *Natalis Invicti*, la renaissance du dieu invincible [4]. En adoptant cette date, qui était universellement marquée par des réjouissances sacrées, l'autorité ecclésiastique purifia en quelque sorte des usages profanes qu'elle ne pouvait supprimer.

Le seul domaine où nous puissions constater en détail l'étendue des emprunts,

---

1) S[t] Justin, fr. *b* (t. II, p. 20); Prudence (t. II, p. 71). — Sur le symbolisme chrétien, voyez I Cor. X, 4: Πέτρα ἦν ὁ Χριστός; cf. S[t] Cyprien, *Testim.*, II, c. 16: *Quod Christus et lapis dictus sit* (I, p. 82, éd. Hartel); Euchérius, *Formulae*, 3: *Petra Christus a firmitate*, etc. — S[t] Justin rapproche en même temps la grotte mithriaque de celle où Jésus serait né, tout à fait à tort d'ailleurs puisque S[t] Jérome nous apprend que cette grotte de Palestine était un ancien sanctuaire d'Adonis. (*Ep. ad Paulinum*, 58, 3 (I, 321 C, Vallarsi); cf. Usener, *Weihnachtsfest*, p. 283, n. 30).

2) M. Anrich (*Das Antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum*, 1894), s'est attaché à prouver l'analogie des conceptions générales enseignées dans les mystères et dans l'Église primitive, mais il reconnaît (p. 187) que " *im einzelnen nachzuweisen von welchem Einflusse die Mysterien gewesen sind, ist völlig unmöglich* ".

3) Usener, *Götternamen*, p. 186, n. 27. Cf. cependant Duchesne. *Origines du culte chrétien*, 2[e] éd. p. 431 s.

4) Le premier qui ait mis ce fait en lumière, est Philippe del Torre (*Mon. veteris Antii*, p. 239 ss.) et non, comme on le dit d'ordinaire, Wernsdorf, *De origine solemn. natalis Christi*, Wittenberg, 1757. — Les principaux textes sont réunis par Mommsen, CIL, I[2], p. 338. D'après un extrait que me communique M. Boll, le calendrier de l'astrologue Antiochus (*Monac. gr.*, 287, f. 132), donne au 25 décembre l'indication : Ἡλίου γενέθλιον· αὔξει φῶς. C'est le plus ancien témoignage que l'on possède, et il est très important pour déterminer l'origine de la conception païenne (cf. Macrobe, I, 18, § 10). Sur l'histoire de sa transformation, cf. Usener, *Das Weihnachtsfest*, I, 1889, p. 214 ss. — Un passage récemment découvert du commentaire d'Hippolyte sur Daniel (IV, 23, p. 243, éd. Bonwetsch, 1897), donne déjà la date du 25 décembre pour la naissance du Christ, mais peut-être est-il interpolé (Hilgenfeld, *Berl. Phil. Woch.*, 1897, p. 1324 s.). Il est certain que cette date, pour la célébration de la Noël, fut fixée à Rome par le pape Libère en 354, et qu'elle fut adoptée plus tard en Orient. — Diverses fêtes païennes marquaient l'époque du solstice d'hiver; cf. Épiphan. *Adv. haeres*, LII (t. II, p. 482 ss., éd. Dindorf). — M. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, 2[e] éd., p. 250 ss.), propose une explication nouvelle du jour choisi pour la Noël. On y serait arrivé par des calculs chronologiques en partant de la date du 25 mars, que l'on croyait être celle de la mort du Christ. Cette explication n'exclut pas la première. — Cf. aussi *infra*, note additionnelle C.

est celui de l'art. La sculpture mithriaque, plus anciennement développée, fournit aux vieux marbriers chrétiens une foule de modèles qu'ils adoptèrent ou adaptèrent. Fidèles à une tradition invétérée, ils reproduisirent même ces figures des divinités cosmiques, comme le Ciel ou les Vents, dont la foi nouvelle avait proscrit l'adoration, et l'on retrouve sur les sarcophages, dans les miniatures, et jusque sur les portails des églises romanes des preuves de l'influence exercée par les grandes compositions qui ornaient les grottes sacrées [1].

Il ne faudrait point cependant s'exagérer la valeur de ces rapprochements. Si le christianisme et le mithriacisme offraient des ressemblances profondes, dont les principales étaient la croyance à la purification des âmes et l'espoir d'une résurrection bienheureuse, des différences non moins essentielles les séparaient. La plus importante était l'antithèse de leurs relations avec le paganisme romain. Les mystères mazdéens cherchèrent à le gagner par une série d'accommodements et de compromissions; ils essayèrent de fonder le monothéisme tout en respectant le polythéisme, tandis que l'Église était en principe, sinon toujours en pratique, l'antagoniste intransigeante de toute idolâtrie. La première attitude était en apparence la plus avantageuse : elle donnait à la religion persique une élasticité plus souple et une plus grande faculté d'adaptation et elle attira vers le dieu tauroctone tous ceux qui craignaient une rupture douloureuse avec d'antiques traditions et avec la société contemporaine Beaucoup durent adopter de préférence des dogmes qui satisfaisaient leurs aspirations vers une pureté plus parfaite et un monde meilleur, sans les obliger à détester la foi de leurs pères et l'État dont ils étaient citoyens. Alors que l'Église grandit au milieu des persécutions, cette politique de transactions assura au mithriacisme d'abord une large tolérance, plus tard la faveur de l'autorité publique. Mais elle l'empêcha aussi de se libérer des superstitions grossières ou ridicules qui compliquaient son rituel et sa théologie; elle l'engagea, malgré son austérité, dans une alliance équivoque avec le culte orgiaque de l'amante d'Attis, et elle l'obligea à traîner tout le poids d'un passé chimérique ou odieux. Si ce mazdéisme romanisé avait triomphé, il n'eut pas seulement assuré la perpétuité de toutes les aberrations du mysticisme païen, mais aussi celle d'une physique erronée, sur laquelle sa dogmatique reposait. La doctrine chrétienne, qui rompait avec le culte de la nature, sut rester exempte de ces mélanges impurs, et son affranchissement de toute attache compromettante lui assurait une immense supériorité. Sa valeur négative, sa lutte contre des préjugés séculaires, lui ont conquis les âmes, autant que les espérances positives qu'elle pouvait leur apporter. Tandis qu'elle accomplissait ce prodige de triompher du monde ancien

1) Cf. *supra*, p. 219 s.

malgré les lois et la police impériale, les mystères mithriaques furent promptement abolis dès que la protection de l'État se changea en hostilité.

Ils furent à l'apogée de leur puissance vers le milieu du IIIe siècle, et il sembla un instant que le monde dût devenir mithriaste [1]. Mais les premières invasions des barbares et notamment la perte définitive de la Dacie (275 ap. J.-C.), suivie bientôt de celle des Champs Décumates [2], portèrent un coup terrible à la secte mazdéenne, qui dominait surtout à la périphérie de l'*orbis Romanus*. Dans toute la Pannonie et jusqu'à Virunum aux frontières de l'Italie, ses temples furent saccagés [3]. En revanche les pouvoirs officiels menacés par les progrès rapides du christianisme, soutenaient avec une énergie croissante l'adversaire le plus redoutable qu'ils pussent lui opposer [4]. Dans la débâcle universelle, l'armée était la seule institution qui fût restée debout, et les Césars créés par les légions devaient nécessairement s'appuyer sur une religion pratiquée surtout par les soldats. En 273, Aurélien fondait, à côté des mystères du dieu tauroctone, un culte public, largement doté, en l'honneur de *Sol invictus* [5]. Dioclétien, dont la cour avec sa hiérarchie compliquée, ses prosternations devant le maître et sa foule d'eunuques, était de l'aveu des contemporains une imitation de celle des Sassanides, fut naturellement enclin à adopter des doctrines d'origine perse, qui flattaient ses instincts despotiques [6]. L'empereur et les princes qu'il s'était associés, réunis en 307 à Carnuntum, y restaurèrent un temple du protecteur céleste de leur empire reconstitué [7]. Les chrétiens allèrent jusqu'à considérer, non sans quelque apparence de raison, le clergé mithriaque comme l'instigateur de la grande persécution de Galère [8]. Une héliolâtrie vaguement monothéiste parut sur le point de devenir, dans l'empire romain comme dans l'Iran, la religion d'État, unique et intolérante. La conversion de Constantin vint ruiner les espérances que la politique de ses prédécesseurs avait fait concevoir aux adorateurs du Soleil. Quoiqu'il n'ait jamais poursuivi des croyances qu'il avait lui-même partagées [9], elles cessèrent de constituer un culte reconnu pour

---

1) On a souvent répété le mot de Renan (*Marc Aurèle*, p. 579) : " Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance, par quelque maladie mortelle, le monde eut été mithriaste ".

2) Cf. *supra*, ch. II, p. 250, n. 3 et p. 255, n. 3.

3) Inscr. 401 ; et mon. 223, note (p. 328 s.) ; cf. mon. 248 *l*, (p. 359).

4) Cf. *supra*, p. 277, 280 s.

5) Cf. *supra*, ch. III, p. 291, n. 4. Sur la légende suivant laquelle Aurélien aurait été fils d'une prêtresse de Mithra, cf. *supra*, p. 337, n. 3.

6) Cf. *supra*, ch. III, p. 281.

7) Inscr. 367, cf. *supra*, p. 281.

8) Théophane, t. II, p. 51 ; cf. les Actes de Ste Bassa, t. II, p. 462 s. et la note.

9) Les idées religieuses de son père Constance Chlore sont mal connues. Burckhardt (*Zeit Constantins*, 1880, p. 231), a supposé, non sans vraisemblance, qu'Eusèbe (*Vit. Const.*, I, 17 et 27), avait " *einen gewöhnlichen Mithrasdienst zum reinen Monotheismus idealisirt*. — Sur le culte solaire pratiqué par Constantin

devenir un culte toléré. Ses successeurs leur furent résolument hostiles. A une défiance latente succéda une persécution ouverte. La polémique chrétienne ne se borne plus à ridiculiser les légendes et les pratiques des mystères mazdéens, ni même à leur reprocher d'avoir pour fondateurs les ennemis irréconciliables de Rome [1]; elle réclame à grands cris la destruction totale de l'idolâtrie [2], et ses exhortations sont promptement suivies d'effet [3]. Lorsqu'un rhéteur [4] nous dit que sous Constance personne n'osait plus contempler le lever et le coucher du soleil, que les paysans et les marins eux-mêmes s'abstenaient d'observer les astres, et tenaient tremblants les yeux fixés à terre, ces déclamations emphatiques sont un écho grossi des craintes qui remplissaient alors tous les païens.

La proclamation de Julien amena tout à coup un revirement inattendu. Le philosophe porté au trône par l'armée des Gaules, avait depuis son enfance une dévotion secrète pour Hélios [5]. Selon sa conviction, ce dieu l'avait fait échapper aux périls qui avaient menacé sa jeunesse [6]; il croyait tenir de lui une mission sacrée, et se regardait comme son serviteur ou plutôt son fils spirituel [7]. Il a consacré à ce " roi „ céleste un discours où l'ardeur de sa foi transforme par endroits une froide dissertation théologique en un dithyrambe enflammé. La ferveur de sa dévotion pour l'astre qu'il adorait, ne se démentit pas jusqu'à l'heure de sa mort [8].

Le jeune prince devait être attiré particulièrement vers les mystères par son penchant superstitieux pour le surnaturel. Avant son avènement, peut-être

---

lui-même, cf. *ibid.*, p. 348 s., 390, 449; Duruy, *Hist. des Romains*, t. VII, 1885, p. 52 ss. Son neveu Julien dans un passage curieux (*Or.* VII, p. 228 D), lui reproche d'avoir " en abandonnant le Soleil „ (σὲ Ἥλιον ἀπολείπων) attiré le malheur sur sa personne et sur sa maison.

1) Firmic. Mat. fr. *a* (t. II, p. 14, l. 10.) Ce passage a été écrit après la victoire sur les Perses, auquel fait allusion le *De err. prof. rel.*, c. 29, 3. — Le même reproche est fait au manichéisme dans une loi de 297 ou plutôt de 302; cf. *supra*, p. 281, n. 9.

2) Firmicus Mat., *De err. rel.*, c. 20, 7 ss., c. 28, 6 ss. — Firmicus, qui était un païen et un astrologue converti (*supra*, p. 29, n. 5), met dans ses attaques toute l'outrance d'un homme qui doit donner des gages à son nouveau parti.

3) Cf. Schulze, *Unterg. des Heidentums*, t. I, 1887, p. 75.

4) Mamert., *Grat. actio in Iulian.*, c. 23. — Même idée dans Himérius fr. *c*, (t. II, p. 18).

5) Julien. *Or.* IV, début.

6) Julien, *Or.* VII, p. 227 C, ss.

7) Sur cette relation mystique, cf. *Or.* IV, p. 130: Καὶ γάρ εἰμι τοῦ βασιλέως ὀπαδὸς Ἡλίου; *Or.* VII, p. 229 C.: Σὸν (sc. Ἡλίου) ἐστιν ἔκγονον, et plus loin : σπινθῆρα μικρὸν ἐξ ἑαυτοῦ; *Caesares*, 336 C (= t. II, p. 19): Τὸν πατέρα Μίθραν; Eunape, *Hist.*, fr. 24 (p. 229, *Hist. min.*, Dindorf): Ἰουλιανὸς ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἴδιον (πατέρα) ἀνακαλεῖ τὸν Ἥλιον, κ. τ. λ.; Sozomène VI, 2, 11 : (Ἥλιος) αὐτὸν οὐ διέσωσεν ἔφορος ὢν τῆς αὐτοῦ γενέσεως κατά τινα τοιαύτην ἀστρονομικὴν ἱστορίαν; cf. sur ces idées, ch. III, p. 289 ss. — Déjà Himérius, *Eclog. XII*, appelle le Soleil προπάτωρ de Constance.

8) Cf. Libanius, *Or.* XII (t. I, p, 394, Reiske) : Αἵματι μὲν δεχόμενος ἀνίσχοντα τὸν θεόν, αἵματι παραπέμπων εἰς δύσιν. Sur la tradition suivant laquelle à l'heure de sa mort il aurait invoqué le Soleil, cf. Sozom, VI, 2, 11; Philostorge, VII, 15; Malalas, p. 333 (Bonn) = Eutychianus, *F.H.G.*, IV, p. 6. — Voyez aussi les curieux détails rapportés par Cédrénus (p. 527, l. 19 ss., éd Bonn : Ἵππους λευκούς τε καὶ πυρροὺς ἔθυε, τοὺς μὲν τῷ ἡλίῳ, τοὺς δὲ τῷ πυρὶ καὶ τοῖς ἀνέμοις, etc.). Ils ne doivent être accueillis qu'avec réserve.

même dès son adolescence, il fut introduit secrètement dans un conventicule mithriaque par le philosophe Maxime d'Éphèse. Les cérémonies d'initiation eurent fortement prise sur ses sentiments. Il se crut désormais placé sous le patronage de Mithra dans cette vie et dans l'autre [1]. Aussitôt qu'il eut jeté le masque et se fut proclamé ouvertement païen, il appela Maxime auprès de lui [2], et, alors sans doute, il eut recours à des ablutions et des purifications extraordinaires pour effacer la souillure qu'il avait contractée en recevant le baptême et la communion des chrétiens [3]. A peine fut-il monté sur le trône, qu'il s'empressa d'introduire le culte persique à Constantinople, et presque simultanément les premiers tauroboles étaient accomplis à Athènes [4].

De toutes parts les sectateurs des mages relevèrent la tête. A Alexandrie, le patriarche Georges ayant voulu construire une église sur les ruines d'un mithréum, provoqua une émeute sanglante. Arrêté par les magistrats, il fut arraché de sa prison par la populace, et cruellement mis à mort le 24 décembre 361, la veille du *Natalis Invicti* [5]. L'empereur se contenta d'adresser à la ville de Sérapis des remontrances paternelles [6].

Mais bientôt l'Apostat périssait dans cette expédition contre les Perses, où l'avaient entraîné peut-être le secret désir de conquérir le pays qui lui avait donné sa foi, et l'assurance qu'entre ses hommages et ceux de ses ennemis, son dieu tutélaire choisirait les siens [7]. Ainsi échoua cette courte tentative de réaction, et le christianisme définitivement vainqueur s'attacha à extirper une erreur qui lui avait causé de si chaudes alarmes. Avant même que les souverains eussent interdit l'exercice de l'idolâtrie, leurs édits contre l'astrologie et la

---

1) Voyez Julien, fr. *b* (t. II, p. 19). Cf. la fin de son discours IV, p. 158 C.

2) Eunape, *Vitae Soph.*, p. 54, Boiss. (= p. 476, l. 45, éd. Didot); Julien, *Epist.* 38 (que les éditions donnent incomplètement).

3) Grég. Naz., *Or.*, IV, c. 52 (p. 101, éd, 1778) : Αἵματι μὲν οὐχ ὁσίῳ τὸ λουτρὸν ἀπορρύπτεται τῇ καθ' ἡμᾶς τελειώσει τὴν τελείωσιν τοῦ μύσους ἀντιτιθείς, ὗς ἐν βορβόρῳ κυλισθεὶς κατὰ τὴν παροιμίαν· καὶ τὰς χεῖρας ἀφαγνίζεται τῆς ἀναιμάκτου θυσίας ἀποκαθαίρων δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν... Le même détail est rapporté par Sozomène, V, 2, 1, sans doute d'après S[t] Grégoire. La première partie de la phrase paraît faire allusion à un taurobole, cf. note 4; sur la purification des mains, cf. *supra*, p. 320, n. 2. — Dans son rescrit aux habitants de Bostra (Ep. 52, p. 436 D), Julien lui-même ordonne aux chrétiens, qui voudraient prendre part aux cérémonies païennes, de se soumettre auparavant à des lustrations.

4) Himérius, fr. *a* (t. II, p. 17). — Tauroboles : CIA, III, n° 172, cf. 173. — Les croyances mithriaques ont peut-être exercé une influence sur la législation de Julien. Les idées mazdéennes sur l'impureté des morts [cf. *supra*, p. 328, n. 7] pourraient avoir inspiré son édit sur les enterrements (*Epist.* 77, Hertlein).

5) Socrate, t. II, p. 44; Sozomène, t. II, p. 45; cf. Socrate, V, 16 (cité dans les additions). — La date précise du meurtre du patriarche est donnée par l'*Historia acephala*, p. 68 (éd. Maffei, *Osservazioni letterarie*, t. III). La chronologie d'Ammien (XXII, 11) est ici en défaut.

6) Julien, *Epist.* 10. — Sur le meurtre de Marc d'Aréthuse, cf. t. II, p. 15, n. 1.

7) Ammien nous parle de ses hésitations et des sacrifices répétés qu'il offrit avant son départ (XXII, 12, 4, 12, 6 ss.). — Déjà en 243 ap. J.-C., Plotin avait voulu accompagner Gordien dans son expédition en Perse, pour apprendre à connaître la philosophie des mages (Porphyre, *Vita Plotini*, 3).

magie fournirent un moyen détourné d'atteindre le clergé et les fidèles de Mithra [1]. En 371, beaucoup de ceux qui s'adonnaient aux pratiques occultes, furent impliqués dans un prétendu complot et mis à mort [2]. Le mystagogue Maxime périt lui-même victime d'une accusation de ce genre [3].

Bientôt une série de constitutions impériales frappèrent directement la secte réprouvée. Dans les provinces, les soulèvements populaires devancèrent souvent l'action des magistrats [4]. La foule saccageait les temples et les livrait aux flammes avec la complicité des autorités. Les ruines des mithréums attestent la violence de cette fureur dévastatrice [5]. A Rome même, en 377, le préfet Gracchus, désirant obtenir le baptême, donna des gages de la sincérité de sa conversion en " renversant, brisant, bouleversant „ une crypte avec toutes les statues qu'elle contenait [6]. Souvent, pour soustraire au pillage leurs grottes restées inaccessibles, les prêtres en murèrent l'entrée [7], ou bien ils mirent à l'abri dans des cachettes sûres leurs images sacrées [8], convaincus que l'orage qui avait fondu sur eux était passager, et qu'après les jours d'épreuves leur dieu ferait luire pour eux celui du triomphe final. Par contre les chrétiens, pour rendre désormais impropre au culte un lieu souillé par la présence d'un cadavre, exécutaient parfois le prêtre rebelle aux lois, et l'enterraient dans les ruines du sanctuaire à jamais profané [9].

L'espoir d'une restauration se maintenait surtout vivace à Rome, restée la capitale du paganisme [10]. L'aristocratie demeurée fidèle aux traditions de ses

1) Ces édits sont réunis *Cod. Theodos.*, IX, tit. 16; *Cod. Iust*, IX, tit. 18; et I, 11, 2; cf. Bouché-Lelercq, *Astrol. grecque*, 1899, p. 566. — Comparer ce que Socrate dit des fidèles de Mithra (t. II, p. 44, l. 7) et *supra*, p. 69 s.; 301, n. 4.

2) Zosime, IV, 13; Ammien, XXIX, 1, 2. L'Alypius nommé ici est celui auquel est adressée la lettre 29 de Julien. Cf. en général Chastel, *Destruction du paganisme d'Orient*, p. 166 ss.

3) Eunape, *Vit. Soph.*, p. 63, Boiss. (= 480, éd. Didot.); Socrate, III, 1, 2.

4) La date de la destruction des temples est souvent incertaine, mais les trouvailles de monnaies paraissent indiquer que la plupart d'entre eux — en dehors de la Germanie et de la Dacie — ont été ruinés sous le règne de Gratien (367-383 ap. J.-C.); cf. mon. 97, 5° (p. 257); 213 (p. 322); 223 *g* (p. 328); 237 (p. 338).

5) Mon. 83 *d*; suppl. 228*bis* (p. 500); 273*ter* *y*, *z* (p. 518).

6) St Jérôme, fr. *a* (t. II, p. 18); Prudence, *Contra Symmach.*, I, 501 ss. [cité dans les additions]. — De Rossi, qui commente cet événement, *Bull. arch. christ.*, 1870, p. 163, a conjecturé que le temple détruit était celui de S. Silvestro-in-capite (inscr. 7-13).

7) L'entrée avait été murée dans le mithréum de Sidon (mon. 4), et tout était resté intact à l'intérieur. De même, on avait obstrué la porte de la chapelle de St Martin (mon. 15: cf. Leblant, *C. R. Acad. Inscr.* 1885, p. 142), et fermé le couloir conduisant à la crypte de St Clément (mon. 19, cf. *supra*, p. 169, n. 9). — Un temple de Jupiter Hammon, découvert récemment par M. Gauckler à Carthage, avait été pareillement dissimulé.

8) Cf. mon 16. — A Osterburken (mon. 246 *a*), le bas-relief a aussi été mis à l'abri, mais sans doute pour le soustraire aux barbares. — Sur l'habitude de cacher les idoles et sur les idées qui s'y rattachent, cf. Leblant, *C. R. Acad. Inscr.*, 1885, p. 143 et *Mél. école de Rome*, 1898, p. 394. — Zacharie le scholastique dans sa vie de Sévère d'Antioche [cf. additions] parle aussi d'idoles enfouies dans un temple près d'Alexandrie.

9) Mon. 273*ter* *z* (t. II, p. 519).

10) Cf. de Rossi, *Bull. archeol. cristiana*, 1870, p. 163.

ancêtres, le soutenait de ses richesses et de son prestige. Elle aimait à se parer des titres de “ Père et Héraut de Mithra invincible „, et multipliait les offrandes et les fondations [1]. Elle redoubla envers lui de générosité, lorsque Gratien eut spolié les temples de leurs biens (382 ap. J.-C.). Un grand seigneur nous raconte en mauvais vers [2] comment il releva une crypte splendide, construite par son aïeul près de la voie Flaminienne, et sut se passer de toute subvention publique. L'usurpation d'Eugène parut un moment devoir amener la résurrection attendue [3]. Le préfet du prétoire, Nicomachus Flavianus, accomplit des tauroboles solennels, et renouvela dans un antre sacré les mystères du “ dieu allié „ du prétendant *(deum comitem)* [4]. Mais la victoire de Théodose (394) vint ruiner définitivement les espérances des partisans attardés des anciennes croyances.

Quelques conventicules clandestins purent s'obstiner encore à s'assembler dans les souterrains des palais [5]; le culte du dieu perse put se survivre au v[e] siècle dans certains cantons perdus des Alpes ou des Vosges [6]. Ainsi, l'attachement aux rites mithriaques persista longtemps dans la tribu des Anauni, maîtresse d'une florissante vallée dont un étroit défilé ferme l'orifice [7]. Mais peu à peu ses derniers fidèles abandonnèrent dans les pays latins une religion frappée d'une déchéance morale autant que politique. Elle se maintint avec plus de ténacité dans l'Orient, sa véritable patrie [8]. Chassée du reste de l'empire,

---

1) Inscr. 7-21 et 147. — La dernière inscription datée est de 387 ap. J.-C. (n° 14); celle de 391 est fausse, (t. II, p. 540). Les noms qui figurent dans ces textes sont ceux des plus grands personnages de l'époque, notamment celui de Vettius Agorius Prétextat, auquel Macrobe a donné un rôle dans ses Saturnales cf. *supra*, p. 337).

2) Inscr. 13 et note.

3) Cf. en général Schulze, *Untergang des Heidentums*, I, 1887, p. 285 ss.

4) Cf. le texte reproduit t. II, p. 52. *Sol comes*, est fréquent sur les monnaies. — Si la correction ***hibernum*** est exacte, c'est probablement le 25 décembre 393, que la solennité a eu lieu.

5) Les vers de Paulin de Nole cités t. II, p. 32, ont été écrits dans les dernières années du iv[e] siècle. Vers 400, Prudence attaque encore le culte du Soleil (*Contr. Symmach.*, I, 309 ss.). — Sur la persistance des pratiques païennes à Rome au v[e] siècle, voir les curieuses tablettes magiques publiées par M. Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 1898, p. 53 s.

6) Le mithréum de Sarrebourg ne paraît avoir été détruit qu'en 395, cf. mon. 273*ter* *y*, (t. II, p. 518).

7) Un récit du martyre de S[t] Sisinnius (AA. SS., 29 mai, p. 44), parle comme suit de la religion de l'Anaunie : *Alexandria putabatur Anagnia, privatis religiosa portentis, numerosa daemonibus, biformis Anubibus, idolis multiformis semihominibus, quod est legis irrisoribus, plena Isidis amentia, Serapidis fuga.* Mais les monuments nous ont appris que le culte du Val di Non n'était pas celui d'Isis, mais de Mithra; cf. *supra*, p. 269, n. 5. — S[t] Sissinius souffrit le martyre en 397, mais les habitants qui mirent à mort le missionnaire et ses compagnons, persévèrent certainement encore quelque temps dans le paganisme.

8) S'il faut en croire Socrate (V, 16), en 390 le patriarche Théophile provoqua des troubles graves à Alexandrie, en faisant déblayer un mithréum, mais voyez la note dans les additions de ce volume (p. 362). — Les croyances que combat S[t] Jean Chrysostome (344-407), dans sa douzième homélie (Migne, t. XI, (LXII) p. 89), adoration du Soleil, de l'Eau, du Feu, du Fatum, métempsycose, etc., sont celles que professaient les mithriastes.

elle trouva un refuge dans les contrées où elle était née, et acheva lentement de s'y éteindre [1].

Seulement les conceptions que le mithriacisme avait répandues dans l'empire pendant plus de trois siècles, ne devaient pas périr avec lui. Quelques-unes d'entre elles, même les plus particulières, comme celles relatives au monde infernal, à l'efficacité des sacrements, à la résurrection de la chair, étaient acceptées aussi par ses adversaires, et, en les propageant, il n'avait fait que hâter leur domination universelle. Certaines de ses pratiques sacrées subsistèrent aussi dans le rituel des fêtes chrétiennes ou dans l'usage populaire [2]. Toutefois ses dogmes fondamentaux étaient inconciliables avec l'orthodoxie, et ils ne purent se maintenir qu'en dehors de celle-ci. Sa théorie sur les actions sidérales, tour à tour condamnée et tolérée, fut portée par l'astrologie jusqu'au seuil des temps modernes. Mais c'est à une religion plus puissante que cette fausse science, que les mystères persiques devaient léguer, avec leur haine de l'Église, leurs idées cardinales et leur influence sur les masses.

Le manichéisme, bien qu'il fût l'œuvre d'un homme et non le produit d'une longue évolution, était uni à ces mystères par des affinités multiples [3]. La tradition suivant laquelle ses premiers fondateurs auraient conversé en Perse avec des prêtres de Mithra [4], peut être inexacte dans sa forme, elle n'en exprime pas moins une vérité profonde. L'un et l'autre culte s'étaient formés en Orient du mélange de la vieille mythologie babylonienne avec le dualisme perse, et s'étaient compliqués dans la suite d'éléments helléniques. La secte de Manès se répandit dans l'empire durant le IVe siècle, au moment où le mithriacisme se mourait, et il fut appelé à recueillir sa succession. Tous les mystes que la polémique de l'Église contre le paganisme avaient ébranlés sans les convertir, furent séduits par une foi conciliante, qui permettait de réunir dans une même adoration Zoroastre et le Christ [5]. La large diffusion qu'avaient obtenue les

1) Théodore de Mopsueste (388-428), veut convertir les maguséens de Cilicie : cf. *supra*, p. 19. — Sur la disparition tardive du mazdéisme en Cappadoce, cf. *supra*, p. 10.

2) Cf. note additionnelle C,! ce qui est dit de l'adoration du Soleil, (p. 356). Cette adoration s'est conservée chez les Arméniens (Hyde, *Rel. vet. Pers.*, p. 106 ss.), dont l'Église a gardé plusieurs coutumes mazdéennes; cf. Cibied, *Mémoire sur la religion des Arméniens* (Mém. soc. des antiquaires de France, t. II), 1820, p. 283 ss., et l'ouvrage d'Abeghian cité ci-dessus, p. 235, n. 3. — Suivant de Hammer, le jour de la Nativité les Arméniens immoleraient un veau orné d'hahits sacerdotaux et portant sur les cornes des cierges allumés. — Sur la persistance d'idées mazdéennes dans les apocryphes, cf. *supra*, p. 42 ss.

3) Nos rapprochements entre les doctrines manichéennes et mithriaques, sont signalés à l'index, *s. v. Manichéisme.* — Priscillien, II, 47, (p. 39, l. 10, Schepss), appelle les manichéens, *manichaeos, maleficos servos Solis et Lunae, invictiacos daemones.*

4) Sur ces relations, cf. *supra*, p 44 s.

5) Voyez dans Kessler, *Mani*, 1889, p. 404, la remarquable formule d'abjuration : Ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν Ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.

croyances mazdéennes teintées de chaldéisme, avait préparé les esprits à accueillir l'hérésie; celle-ci trouva les voies aplanies, et c'est là que réside le secret de son expansion soudaine. Les doctrines mithriaques, ainsi rénovées, devaient résister pendant des siècles à toutes les persécutions, et, ressuscitant encore sous une forme nouvelle au milieu du moyen âge, agiter de nouveau l'ancien monde romain.



NOTES ADDITIONNELLES

Note A

LA LÉGENDE DE S[t] SILVESTRE ET LE MITRÉUM DU CAPITOLE

La légende de S[t] Silvestre, qui a été écrite à Rome à la fin du v[e] siècle, raconte qu'un dragon habitait dans les flancs du mont Capitolin au temps de ce pape, et que le monstre fut emprisonné par lui dans son antre : *Erat draco immanissimus,* dit le texte [1], *in monte Tarpeio in quo est Capitolium collocatum. Ad hunc draconem per CCCLXV gradus, quasi ad infernum, magi cum virginibus sacrilegis descendebant semel in mense cum sacrificiis et lustris ex quibus esca poterat tanto draconi inferri. Hic draco subito ex improviso ascendebat et licet non egrederetur vicinos tamen aeres flatu suo vitiabat. Ex quo mortalitas hominum et maxime luctus de morte veniebat infantum. Sanctus itaque Silvester, cum haberet cum paganis pro defensione veritatis conflictum, ad hoc venit ut dicerent ei pagani " Silvester descende ad draconem et fac eum in nomine Dei tui vel uno anno ab interfectione generis humani cessare...* Sur le conseil de S[t] Pierre, qui lui apparut en songe, S[t] Silvestre réunit par une chaîne les anneaux des portes d'airain qui fermaient la tanière du dragon, et délivra ainsi la ville du fléau qui l'éprouvait.

L'auteur du livre *de Promissionibus*, qui vivait à Carthage un peu avant la rédaction de la Vie de S[t] Silvestre, au commencement du v[e] siècle, rapporte la légende sous une forme assez différente, mais il me paraît néanmoins certain, qu'il s'agit du même dragon. Il s'exprime commme suit (III, c, 38, Migne, *P.L.*, LI., p. 833 s.) : *Apud urbem Romam specus quidam fuit in quo draco mirae magnitudinis mechanica arte formatus, gladium ore gestans, oculis rutilantibus gemmis, metuendus ac terribilis apparebat. Huic annuae devotae virgines floribus exornatae, eo modo in sacrificio dabantur, quatenus inscias munera deferentes gradum scalae, quo certe ille arte diaboli draco pendebat, contengentes impetus venientis gladii perimeret, ut sanguinem funderet innocentem. Et hunc quidam monachus, bene ob meritum cognitus Stiliconi tunc patricio, eo modo subvertit. Baculo, manu, singulos gradus palpandos inspiciens, statim ut illum tangens fraudem diabolicam repperit, eo transgresso decendens, draconem scidit, misitque in partes; ostendens et hic deos non esse qui manu fiunt.*

Même si le dragon dont l'haleine empoisonnait l'atmosphère, est une simple personnification d'émanations pestilentielles s'échappant de souterrains abandonnés, il n'en reste pas moins certain que cette caverne

---

1) Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CIX ss.; et *Mélanges de l'école de Rome*, t. XVII, p. 31.

existait, et qu'on savait encore au v° siècle qu'elle avait été consacrée au culte païen. Jordan (*Topographie der Stadt Rom*, III, p. 496 s.) a supposé que la grotte mentionnée dans cette légende, pourrait être le *spelaeum* mithriaque du Capitole. Mais cette manière de voir est peu plausible car, comme Jordan lui-même le montre, le sanctuaire mithriaque se trouvait sous l'église d'*Ara Caeli*, tandis que la Vie de S[t] Silvestre place la tanière du dragon de l'autre côté de la colline *in monte Tarpeio ubi est Capitolium collocatum.*

On a cherché aussi à mettre l'épisode miraculeux de la biographie de S[t] Silvestre en rapport avec le culte de Vesta, et transporté le repaire du serpent sur le Palatin. Mais cette opinion a été réfutée par M. l'abbé Duchesne *(Mél. Éc. Rome, l. c.)*. En vérité, les détails rapportés dans la tradition chrétienne conviennent fort mal à la vieille divinité romaine. Où voit-on que Vesta ait été adorée dans une caverne? Quels seraient ces " mages " qui lui sacrifiaient ?

La déesse à laquelle on consacrait des sanctuaires souterrains, est Hécate, la reine du monde infernal (cf. p. ex. Schol. Aristoph., *Pac.*, 277, sur l'antre de Zérinthe). Parmi les textes qui mentionnent des antres d'Hécate, il en est un qui se rapproche particulièrement de la *Vita Silvestri*. Malalas, qui pour l'histoire locale d'Antioche, est une autorité très sûre, raconte que Dioclétien dédia dans cette ville à Hécate une crypte où l'on descendait par 365 marches (Malalas, p. 408, O = p. 307, l. 17, Dind.: Ἔκτισε τῇ Ἑκάτῃ ἱερὸν καταχθόνιον βαθμῶν τξε'). Il serait étrange que cet aménagement si spécial eût été adopté dans deux cultes différents. D'autre part, Hécate a fréquemment pour attribut le serpent (Petersen, *Arch.-epigr. Mitt. aus Oest.-U.*, t. V, 1881, p. 78 s.), et celui-ci jouait certainement un rôle important dans ses mystères. J'ai quelque méfiance à l'endroit du dragon mécanique, dont parle l'anonyme africain, cependant cette histoire n'est pas absolument invraisemblable. Les mystères païens étaient parfois de simples mystifications (cf. *supra*, p. 323, n. 2). D'ailleurs, que ce détail ait un fond de vérité ou non, les prêtres de la déesse ont pu aisément être appelés *magi*, puisqu'elle présidait aux enchantements et aux incantations.

Nous savons positivement que les mystères d'Hécate ont joui d'une grande vogue à Rome à la fin du IV[e] siècle. Une série d'inscriptions (CIL., IV, 500 s., 504, 510, 511, 846. 1675, 1778) nous montrent les plus hauts personnages de Rome remplissant les fonctions d'*hierophantae Hecatae*. Le plus récent des hiérophantes qui y sont mentionnés, est mort en 385 (n[os] 1778-9), mais le *Carmen adv. Paganos* (cf. t. II, p. 52) v. 71, parle encore d'un dernier *sacerdos Triviae* vers 392 ap. J.-C. Ces dates s'accordent bien avec l'histoire de la destruction de la crypte par Stilicon. Au siècle suivant, la tradition populaire mit la caverne au dragon en rapport avec la légende de S[t] Silvestre, et l'on raconta que c'était ce pape qui avait délivré la ville de cet hôte nauséabond.

Si l'on admet cette explication, la *Vita Silvestri* nous aura permis de préciser un point obscur de la topographie romaine, et nous aura appris que la grotte sacrée d'Hécate se creusait sous l'*Arx* du Capitole, non loin du *spelaeum* fameux de Mithra. Il y a en réalité des cavités artificielles très étendues sous la citadelle, et je m'aperçois que Jordan (*op. cit.*, I, 2[e] p., p. 84, note), exprime déjà en passant l'hypothèse — contraire à celle qu'il développe ailleurs — que la légende chrétienne se rapporte à ces souterrains.

Note **B**

LES MITHRÉUMS DE LA VILLE DE ROME

Nous donnons ici un tableau des mithréums dont l'emplacement dans la ville de Rome peut être déterminé — c'est la minorité. Nous nous sommes inspiré, pour dresser notre liste, de la classification des *Sacella Solis Invicti Mithrae* dont M. Hülsen a fourni le modèle dans ses excellentes *Formae Urbis Romae*

antiquae (Berlin, 1896, p. 65 sq., et nous nous reportons à la carte III de Kiepert, jointe à ce volume. Nous considérerons comme de véritables temples les sanctuaires qui sont désignés comme tels dans les inscriptions ou bien ceux d'où proviennent toute une série de monuments ou des bas-reliefs de grandes dimensions. Ceux qui n'ont fourni que des sculptures de moindre importance, doivent être considérés comme de simples chapelles *(sacella)*, probablement privées.

LIEU	MONUMENTS		DATE
RÉGION II			
1. Près de S. Maria in Domnica à côté des *Castra Peregrina.*	Mon. 71bis. Inscr. 59, 60.	Chapelle.	
RÉGION III			
2. Sous l'église St Clément.	Mon. 63. Inscr. 64, 65 ?	Temple.	Avant 161 ?
3. Près de S. Martino ai Monti.	Mon. 15. Cf. inscr. 61 ?	Chapelle.	Époque de Constantin.
4. Près de St Pierre-aux-liens.	Mon. Suppl. 19bis.	Chapelle.	
RÉGION IV			
5. Près de S. Lucia in Selci (au sud de la via Cavour).	Mon. 13. Inscr. 61 ?	Temple.	
RÉGION V			
6. Près de la Piazza Dante dans les *Horti Lamiani.*	Mon. 16, 17, 18. Inscr. 43.	Temple.	
7. *In Esquilino inter ecclesias S. Eusebi et Viti* [donc près du *Macellum Liviae*].	Inscr. 73.	Chapelle.	
8. Près de SS. Pierre et Marcellin (?)	Inscr. 66.	Chapelle.	
RÉGION VI.			
9. Via Borgo-S. Agata, près des Thermes de Constantin.	Mon. 14. Inscr. 45.	Temple.	
10. *Prope rudera Turris Mesae* (Thermes de Constantin) [1].	Mon. 8; Insc. 30 et 31.	Temple.	181 ap. J.-C.
11. Entre le Quirinal et le Viminal.	Mon. 10.	Chapelle.	
12. Sur le Quirinal, via Mazzarini.	Inscr. 32.	Chapelle.	
13. Via Rasella sur le Quirinal.	Mon. Suppl. 10bis.	Chapelle.	
14. Via Firenze, près des Thermes de Dioclétien.	Mon. 11.	Chapelle.	IVe siècle.
15. *Inter Thermas Diocletiani et via di Porta Pia.*	Inscr. 50.	Chapelle.	
16. *Castra Praetoria.*	Mon. 12.	Chapelle ?	
[*Horti Sallustiani.*	Mon. 294.	Fausse attribution].	

1) M. Hülsen identifie ce temple au précédent. Il paraît difficile que deux bas-reliefs aussi importants aient pris place dans le même mithréum.

Région VII			
17. Piazza S. Silvestro, près du *Templum Solis Aureliani.*	Mon. 9. Inscr. 7, 13.	Temple.	357-384 ap. J.-C.
Région VIII			
18. Sous l'église d'*Ara Caeli.*	Mon. 6. Inscr. 62. (cf. *supra*, p. 352).	Temple.	
19. A gauche de l'escalier du Capitole.	Mon. 7.	Chapelle.	
Région IX			
20. Près du *Theatrum Balbi* [1].	Inscr. 47, 48, 48bis.	Temple.	
Région X			
21. Près de St Théodore, au pied du Palatin.	Mon. 21.	Chapelle.	
Région XII			
22. Près de Ste Balbine, à l'extrémité de l'Aventin.	Inscr. 55.	Chapelle.	
Région XIV			
23. *Trans Tiberim, apud Aemilium pontem in ripa* [2].	Inscr. 43.	Chapelle ?	176-192 ap. J.-C.
Hors des murs			
24. Via Borgo Vecchio non loin du Vatican.	Mon. 24.	Chapelle.	
25. Sur la *via Aurelia* près du Lorium.	Mon. 26.	Chapelle.	
26. Entre la Porta Portese et l'église Ste Pancrace.	Mon. Suppl. 27bis.	Chapelle.	
27. Non loin du Tibre *fuori porta Portese.*	Mon. 27.	Temple.	Époque d'Hadrien ?
28. *Extra portam S. Agnetis prope castra praetoria.*	Inscr. 37. *(Sacerdos huius loci).*	Temple.	199-209 ap. J.-C.
29. Dans une vigne *fuori Porta Pia.*	Inscr. 49. *(Huius loci sacerdote).*	Temple.	208 ap. J.-C.
30. Dans les jardins Giustiniani *ad portam Flaminiam* [3].	Mon. 25. Inscr. 28-29. Cf. Mon. 68 et Suppl. p. 480, no 25.	Temple.	184-194 ap. J.-C.

1) L'inscription 47 se trouvait *ad S. Maria in Monticelli*, 48 près de la *piazza di Branca*, 48bis non loin de là. On peut donc admettre qu'elles proviennent toutes trois d'un mithréum situé à proximité. Peut-être une partie de la *crypta Balbi* avait-elle été transformée en mithréum. Cf. no 139.

2) Cette indication ne prouve pas précisément que l'inscription ait été exhumée en cet endroit, mais il est probable qu'elle a été mise au jour à Trastévère.

3) Les auteurs les plus anciens disent au CIL, VI, 723 (= Inscr. 28) : *Repertus in hortis marchionis Iustiniani ad portam Flaminiam* et au no 724 (= 29) : simplement *In hortis Iustinianis.* On ne voit donc pas clairement que les piédestaux aient été découverts en cet endroit. Peut-être y étaient-ils simplement déposés.

Région VII			
17. Piazza S. Silvestro, près du *Templum Solis Aureliani.*	Mon. 9. Inscr. 7, 13.	Temple.	357-384 ap. J.-C.
Région VIII			
18. Sous l'église d'*Ara Caeli.*	Mon. 6. Inscr. 62. (cf. *supra*, p. 352).	Temple.	
19. A gauche de l'escalier du Capitole.	Mon. 7.	Chapelle.	
Région IX			
20. Près du *Theatrum Balbi* [1].	Inscr. 47, 48, 48*bis*.	Temple.	
Région X			
21. Près de St Théodore, au pied du Palatin.	Mon. 21.	Chapelle.	
Région XII			
22. Près de Ste Balbine, à l'extrémité de l'Aventin.	Inscr. 55.	Chapelle.	
Région XIV			
23. *Trans Tiberim, apud Aemilium pontem in ripa* [2].	Inscr. 43.	Chapelle?	176-192 ap. J.-C.
Hors des murs			
24. Via Borgo Vecchio non loin du Vatican.	Mon. 24.	Chapelle.	
25. Sur la *via Aurelia* près du Lorium.	Mon. 26.	Chapelle.	
26. Entre la Porta Portese et l'église Ste Pancrace.	Mon. Suppl. 27*bis*.	Chapelle.	
27. Non loin du Tibre *fuori porta Portese.*	Mon. 27.	Temple.	Époque d'Hadrien?
28. *Extra portam S. Agnetis prope castra praetoria.*	Inscr. 37. *(Sacerdos huius loci).*	Temple.	199-209 ap. J.-C.
29. Dans une vigne *fuori Porta Pia.*	Inscr. 49. *(Huius loci sacerdote).*	Temple.	208 ap. J.-C.
30. Dans les jardins Giustiniani *ad portam Flaminiam* [3].	Mon. 25. Inscr. 28-29. Cf. Mon. 68 et Suppl. p. 480, no 25.	Temple.	184-194 ap. J.-C.

1) L'inscription 47 se trouvait *ad S. Maria in Monticelli*, 48 près de la *piazza di Branca*, 48*bis* non loin de là. On peut donc admettre qu'elles proviennent toutes trois d'un mithréum situé à proximité. Peut-être une partie de la *crypta Balbi* avait-elle été transformée en mithréum. Cf. no 139.

2) Cette indication ne prouve pas précisément que l'inscription ait été exhumée en cet endroit, mais il est probable qu'elle a été mise au jour à Trastévère.

3) Les auteurs les plus anciens disent au CIL, VI, 723 (= Inscr. 28): *Repertus in hortis marchionis Iustiniani ad portam Flaminiam* et au no 724 (= 29): simplement *In hortis Iustinianis.* On ne voit donc pas clairement que les piédestaux aient été découverts en cet endroit. Peut-être y étaient-ils simplement déposés.

Note C

LE SOLEIL SYMBOLE DU CHRIST

L'idée que la divinité est lumineuse, est une conception si ancienne et si naturelle que le langage chrétien a dû l'adopter presque inconsciemment (cf. Usener *Götternamen*, p. 183 s.). Déjà Philon d'Alexandrie (*De Somniis*, I, 85, p. 633 M.) voit dans le soleil l'image du Logos divin ou même du Dieu suprême, et pour S[t] Jean, (VIII, 12) le Christ est " la lumière du monde ". Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que le Rédempteur soit assimilé à l'astre du jour dans certains discours ou certains hymnes (S[t] Éphrem, *Hymn. in Epiph.*, I, 11 [Lamy, t. I, p. 7]; *in Nativ.*, VI, 3 [Lamy, II, p. 495]; hymne ambrosien : *O sol salutis*, etc.). Mais à côté de métaphores qui peuvent être empruntées à un usage vulgaire et universel, des textes ecclésiastiques trahissent l'intention d'opposer le nouveau soleil qui était venu éclairer les hommes, à celui qu'adoraient les païens. A l'époque de Marc-Aurèle, Méliton dans son traité Περὶ λούτρου (Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 5), compare le soleil qui se plonge dans l'océan, à Jésus baptisé dans le Jourdain ; il appelle le Sauveur Ἥλιος ἀνατολῆς, et termine son développement par les mots μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ.

Cette tendance est encore plus sensible dans les passages où, reprenant une expression de Malachie (IV, 2), les écrivains chrétiens rapprochent le " Soleil de justice " du *Sol invictus*. Le plus ancien ouvrage, où l'on trouve cette comparaison, paraît être le traité du Pseudo-Cyprien sur le comput pascal (c. 19, t. III, p. 266, éd. Hartel), qui a été composé en 242-243 (Harnack, *Gesch. chr. Lit.*, I, p. 720, l. 15; cf. Usener, *Weihnachtsfest*, p. 5, s.) : *O quam praeclara providentia ut illo die quo factus est sol, in ipso die nasceretur Christus, V Kal. Apr. feria IIII, et ideo de ipso ad plebem dicebat Malachias propheta : " orietur vobis sol iustitiae et curatio est in pennis eius ", hic est sol iustitiae cuius in pennis curatio praeostendebatur* etc. Cette comparaison est sans doute bien antérieure au Pseudo-Cyprien. Une théorie analogue est attribuée à S[t] Polycarpe par un auteur arménien du VII[e] siècle, Ananias de Shirak. Dans une curieuse homélie sur la Noël, dont une traduction anglaise due à M. Conybeare paraîtra bientôt dans l'*Expositor*, il dit ce qui suit : *Polycarp declared that the day of baptism fell, after thirty years* (sc. après la naissance), *on the same number of day of the month, only on the fourth day of the week. And he declares that the creation of the sun on the fourth day was for a mystery and foretype.* D'après une note que veut bien me communiquer M. Conybeare, la même tradition relative à S[t] Polycarpe se retrouverait aussi, mais moins développée, dans le *Paris., Ancien fonds Arménien*, 85, f. 83.

Plus remarquable encore est le passage d'un traité *De Solstitiis et Aequinoctiis*, faussement attribué à S[t] Jean Chrysostome (t. II, p. 118, ed. 1588), et qui en réalité a pour auteur un prêtre italien du IV[e] siècle. M. Usener en donnera bientôt, comme appendice à son *Weihnachtsfest*, une édition critique, d'après laquelle je cite le texte (p. 18, f. 190 G) : *Sed et dominus nascitur mense Decembri, hiemis tempore, VIII kal. Ianuarias, quando oleae maturae praemuntur ut unctio, id est chrisma, nascatur... Sed et Invicti natalem appellant. Quis utique tam invictus nisi dominus noster qui Mortem subactam devicit? vel quod dicant Solis esse natalem, ipse est Sol iustitiae, de quo Malachias propheta dixit.* Cf. *ibid.*, p. 2, f. 176 G : *Dominus lucis ac noctis conditor et discretor qui a propheta Sol iustitiae cognominatus est.* Le nom de *Sol iustitiae* appliqué au Christ fit bientôt partie des métaphores ordinaires de la rhétorique ecclésiastique, comme l'atteste Eucher (*Formulae*, II, p. 10, éd. Wotke): *Sol, dominus Iesus Christus, quia fulgeat in terris ; in Salamone* (Sap. V, 6) : *ergo sol iustitiae non inluxit vobis.* On trouve cette appellation fréquemment employée en latin comme en

grec (Ἥλιος δικαιοσύνης); cf. Jean Chrysostome, *Expos. in Psalm.*, CXI, c. 3 (*P. G.* V., p. 294), *In diem natalem*, c. 6 (*P. G.*, II, p. 359); Ps. Jean Chrys. *De nativitate domini*, II, p. 1091 C, éd. 1588 : *Lux crescit decrescunt tenebrae, crescit dies, decrescit nox, errorem veritas subdit, hodie nobis Sol iustitiae nascitur.* S[t] Jérome, *In Habac.*, II, 3 (*P. L.*, XXV, 131); *In Zachar.*, III, 14 (*P. L.*, XXV, 1524); Isidore, *Orig.*, II, 26 etc. Déjà avant le christianisme, l'expression biblique semble avoir suggéré à Philon (*de Iustitia*, 14, t. II, 373) sa définition de l'équité : Ἰσότης δὲ φῶς ἄσκιον, ἥλιος, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, νοητός.

Le rapprochement du Christ avec le soleil devait provoquer chez les fidèles une tendance à les confondre. S[t] Augustin, *Tract.*, XXXIV, 2, *In Iohann.* (*P. L.*, XXXV, p. 1652) oppose la doctrine orthodoxe suivant laquelle *non est Dominus Sol factus sed per quem Sol factus est*, à celle des hérétiques : *Numquid forte Dominus Christus est Sol iste qui ortu et occasu peragit diem? Non defuerunt haeretici qui ita senserunt*, et plus loin (c. 4) : *Ne quis carnaliter sapiens Solem istum (Christum) intelligendum putaret.* S[t] Léon (fr. *b*, dans notre t. II, p. 68), parle de ceux à qui la Noël " *non tam de nativitate Christi quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur* ", et la coutume d'adorer le soleil levant, qui était générale à la fin du paganisme (*supra*, p. 128, n. 7 et 8, p. 273, n. 1) persista jusqu'au v[e] siècle; cf. S[t] Léon, fr. *a* (t. II, p. 67) et Eusèbe d'Alexandrie, *Or.* VI, Περὶ ἀστρονόμων (*P. G.* LXXXVI, p. 453) : Οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας· πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον· ἤδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, προσεύχονται καὶ λέγουσιν " Ἐλέησον ἡμᾶς " καὶ οὐ μόνον Ἡλιογνῶσται [cf. *supra*, p. 49] καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ Χριστιανοὶ καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγνυνται.

L'on s'autorisait du verset de l'Exode, XXII, 20 " *Sacrificans diis eradicabitur nisi Deo soli*, pour soutenir que les offrandes aux puissances sidérales étaient permises, et S[t] Augustin (*Civ. Dei*, XIX, 23) croit devoir expressément rappeler qu'il ne s'agit point ici du *deus Sol* mais du seul Dieu (cf. Leblant, *Les perséc. et les martyrs*, 1893, p. 84 et 111). Cette confusion a laissé des traces dans l'art : Sur un verre peint le Christ est couronné de rayons (Duruy, *Hist. Rom.*, VII, p. 52, d'après Garrucci, *Pitture veteri*, pl. 1713), et sur un sarcophage de Manosque (Leblant, *Sarcoph. de la Gaule*, 1880, p. 142, pl. ι) la tête de chacun des douze apôtres est surmontée d'une étoile, allusion aux douze constellations zodiacales que le soleil parcourt chaque année; cf. Clément de Rome, *Homil.*, II, 23 : Τῷ κυρίῳ γεγονάσιν δώδεκα ἀπόστολοι τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν.

Ces identifications voulues, expliquent que les païens aient souvent cru de bonne foi que le soleil était le dieu des chrétiens (Tertull., *Apol.*, 16 : *Alii humanius et verisimilius solem credunt deum nostrum*, cf. *Ad nationes*, I, 13 et Origène, *Contr. Cels.*, VIII, 67, p. 283, 17, éd. Koetschau). En fait, l'astre était identifié avec le Christ par les manichéens (Baur, *Manich. Religion*, p. 295, cf. S[t] Augustin, *Confess.*, III, 6, § 10; *Contra Fortunatum*, I, 3, p. 85, 6 : *Contra Solem facitis orationem* et *infra*, t. II, p. 59, note). Déjà dans la Διηγήσις τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων [cf. *supra*, p. 43], les mages de la cour du roi de Perse font une dédicace Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ (p. 166, n. 22, éd. Wirth).

En Arménie, Elisée Vartabed raconte que les chrétiens pour échapper aux persécutions des Sassanides firent semblant d'adorer le Soleil et " suivirent ostensiblement toutes les lois des mages " mais que " leur adoration sans s'arrêter au soleil matériel montait jusqu'au Soleil de justice " (trad. Karabagy-Garabed, 1844, p. 57). Le culte du Soleil a pu avoir un autre caractère que ne l'avoue l'auteur chrétien. Il a laissé des traces dans la religion populaire de l'Arménie jusqu'à nos jours (cf. Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, 1899, p. 41 s.). On bénit et on jure en invoquant le nom de cet astre, et dans certains cantons, au moment de son lever, on s'agenouille et l'on prononce la prière. " O toi Soleil radieux, que ton pied repose sur mon visage, protège mes enfants, etc. " L'ancien dieu païen est resté le héros d'une foule de légendes. — Cf. en outre p. 349, n. 2.

Note D

SUR LA DATE DE L'INITIATION DE JULIEN

Que l'empereur Julien ait été un myste de Mithra, c'est ce qu'établit à l'évidence un discours d'Himérius (t. II, p. 17), aussi bien que ses propres aveux (t. II, p. 19), mais l'époque à laquelle il a reçu l'initiation, n'est pas aussi clairement fixée. Nous savons que le futur César abjura clandestinement le christianisme à l'âge de vingt ans (Ep. 51, p. 434 D), c'est-à-dire en 351-2, alors qu'il étudiait à Éphèse ou peut-être à Nicomédie (Sozom. V, 2, 15; Socrate III, 1), et qu'il fut converti au culte païen par son maître le philosophe Maxime d'Éphèse (cf. Koch, *Kaiser Julian der abtrünnige* [Suppl. XXV, Jahrb. class. Phil.], Leipzig, 1899, p. 360 s. Le penchant connu de Maxime pour la magie et la théurgie (Eunape, *Vit. soph.*, 49 ss., cf. Zeller, *Philos. Gr.*. V³, p. 730, n. 2), tend à faire croire qu'il révéla immédiatement à son élève les doctrines secrètes des mystères persiques, et que, par conséquent, l'initiation n'eut pas lieu seulement en 361, au moment où l'empereur afficha ouvertement son apostasie. Cette manière de voir est confirmée par l'anecdote suivante que rapporte S[t] Grégoire de Nazianze (*Or.* IV, 55, p. 102, ed. 1778):

Ὃ δὲ λέγεται ὑπὸ πλειόνων καὶ πιστεύειν οὐκ ἀπὸ τρόπου; κατῄει μὲν εἴς τι τῶν ἀδύτων τῶν τοῖς πολλοῖς ἀβάτων καὶ φοβερῶν... συμπαρόντος αὐτῷ καὶ τοῦ πολλῶν ἀδύτων [l. Ἀιδῶν ?] ἀξίου τοῦ σοφοῦ τὰ τοιαῦτα, εἴτ' οὖν σοφιστοῦ [i. e. Maxime]· ἔστι γὰρ δὴ καὶ τοῦτο εἶδος μαντείας αὐτοῖς, ζόφῳ τινὶ καὶ ὑποχθονίοις δαίμοσι περὶ τῶν μελλόντων συγγίνεσθαι .. ὡς δὲ προϊόντα τὸν γεννάδαν προσβάλλει τα δείματα καὶ ἀεὶ πλείω καὶ φοβερώτερα, ἤχους τινάς φασιν ἀήθεις καὶ ὀδμὰς τῶν ἀηδῶν καὶ πυραυγῆ φάσματα, καὶ οὐκ οἶδ' οὕστινας ὕθλους καὶ λήρους, τῷ ἀδοκήτῳ πληγείς, καὶ γὰρ ἦν ὀψιμαθὴς τὰ τοιαῦτα, ἐπὶ τὸν σταυρὸν καταφεύγει καὶ τὸ παλαιὸν φάρμακον, καὶ τούτῳ σημειοῦται κατὰ τῶν φόβων, καὶ βοηθὸν ποιεῖται τὸν διωκόμενον. καὶ τὰ ἑξῆς φρικωδέστερα (56)· ἴσχυσεν ἡ σφραγίς, ἡττῶνται οἱ δαίμονες, λύονται οἱ φόβοι. εἶτα τί; ἀναπνεῖ τὸ κακόν, θρασύνεται πάλιν, αὖθις ὁρμὴ καὶ οἱ αὐτοὶ φόβοι καὶ ἡ σφραγὶς πάλιν καὶ ἠρεμοῦντες οἱ δαίμονες καὶ ὁ μύστης ἐν ἀπορίᾳ· καὶ ὁ μυσταγωγὸς ἐγγύθεν παρεξηγούμενος τὴν ἀλήθειαν· ἐβδελύχθημεν, λέγων, οὐκ ἐφοβήσαμεν· νικᾷ τὸ χεῖρον.. S[t] Grégoire raconte ensuite que Julien descendit dans l'antre et y célébra εἰδεῖεν ἂν οἱ τὰ τοιαῦτα τελοῦντες ἢ τελούμενοι· ἄνεισι.. ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπλήσθη δαιμόνων.

La même tradition se retrouve chez Sozomène V, 2, § 5 ss., mais sa seule source paraît être S[t] Grégoire, Si l'on pouvait se fier au récit de celui-ci, on serait certain que, dès cette époque, Julien avait participé aux cérémonies occultes des mithriastes. Mais l'histoire est bien suspecte. Le livre *De mortibus persecutorum*, c. 10, raconte un prodige semblable au sujet de Galère et Zacharie le Scholastique rapporte une anecdote analogue dans sa vie de Sévère d'Antioche (cf. *infra*, p. 360).

ADDITIONS ET CORRECTIONS

TOME I

P. 13, l. 8. Au lieu de " sinon " lisez " si ce n'est ".

P. 15, n. 5. Sur les vêtements donnés aux prêtres pour les morts, cf. Boundahish, XXX, 28 (p. 127, West).

P. 30. Nous aurions dû noter qu'au v[e] siècle, Théodoret, comme Théodore de Mopsueste, composa un ouvrage contre les mages, dans lequel il " élucidait leur théologie ", cf. Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 39 et *Epist.*, 82 (à Eusèbe d'Ancyre).

P. 33, n. 4. D'autres morceaux attribués à Zoroastre se trouvent dans les manuscrits astrologiques. Ainsi le *Parisinus*, 2417, f. 35, contient un fragment Περὶ πολέμου προσδοκωμένου. — Pitra, *Anal. sacra*, V, 1888, 2[e] p., p. 163, 35; cf. 174, 35, donne des extraits généthliaques du même auteur.

P. 35, n. 1. Le début du texte sur les *Chaldaei* avait été publié par Pitra, *Anal. sacra*, V, p. 300.

P. 47. Le roi Aizanès d'Aksun (vers le milieu du IV[e] siècle, s'appelle en grec " υἱὸς θεοῦ ἀνικήτου Ἄρεως " en éthiopien " fils de Maḥrem qui n'est pas vaincu. " Malheureusement le dieu Maḥrem n'est connu que par ces inscriptions; cf. Müller, *Denkschr. Akad. Wien, Phil.-hist. Classe*; XLIII, n° 3. — Je dois cette indication à M. Th. Nöldeke.

P. 49, n. 2. Sur les *Heliognosti*, cf. le passage d'Eusèbe d'Alexandrie cité p. 356. Il confirme l'origine égyptienne de la secte.

P. 57. Sur les grottes de Mithra en Arménie, cf. p. 235, n. 3.

P. 57, l. 13-14. Lisez " premiers " pour " derniers " et " derniers " pour " premiers ".

P. 70, n. 4. Sur la nécromantie chez les Perses, cf. Strabon, XVI, 2, 39, p. 762 C.

P. 96, n. 6. A propos des figures ailées des Vents dans l'art gréco-romain, voyez la discussion de M. Th. Reinach dans son article sur la tiare d'Olbia (*Gazette des Beaux-Arts*, 1[er] sept. 1896), et Collignon, *Monuments Piot*, t. IV, 1899, p. 39 s.

P. 103. M. Goblet d'Alviella me propose au sujet de l'origine du symbolisme des Éléments une hypothèse séduisante. " Je songe, m'écrit-il, aux luttes mythiques d'Atar contre Azhi Dahâka et d'Agni contre Ahi pour la possession de l'eau d'immortalité. Azhi et Ahi étaient représentés sous la forme de serpents. N'aurions-nous pas là une traduction mythologique du vieux mythe iranien qui représente la conquête des pluies fertilisantes sur le nuage ravisseur par l'intervention du feu céleste ? "

P. 103, l. 21. Lisez " occupaient " au lieu de " occupait. "

P. 108. L'histoire des mots στοιχεῖον, *elementum*, est exposée aujourd'hui dans une excellente monographie de M. Diels, *Elementum*, Leipzig, 1899. — Sur l'emploi de ce terme par les astrologues, cf. Firm. Mat., *Math.*, VII, *Prooem.*, et le texte cité p. 307, n. 3.

P. 114, l. 2 du bas. Lisez “ rendaient „ au lieu de “ rendraient. „

P. 123, n. 7. Sur le dieu ἑπτάκτις, cf. p. 193, n. 3.

P. 125, n. 1, l. 5, Lisez “ modifiée „ au lieu de “ modifié „.

P. 126, n. 4. Sacrifices de chevaux au Soleil, cf. Bochart, *Hierozoïcon*, I, p. 141.

P. 128-9. L'usage d'adorer le Soleil levant est mentionné par Eusèbe d'Alexandrie (cf. p. 356). M. Goblet d'Alviella le signale chez les Parsis de Bombay (*Inde et Himalaya*, 2e éd., p. 33 s.). Il subsiste encore de nos jours en Arménie; cf. p. 356.

P. 131, no 9. Sur Σάνδης, cf. Lenormant, *Commentaire de Bérose*, p. 144 s.

P. 134, no 39. Tishtrya et Tîr sont deux noms différents, au moins quant à l'étymologie; cf. Th. Nöldeke *Parsische Studien* (*Sitzungsb. Akad. Wien., Ph. hist. Cl.*, 1888), p. 29-37.

P. 135, dernière ligne. Lisez “ à côté d'elle „ au lieu de “ à côté de lui „.

P. 147, n. 4. Cf. *Carmen adv. pag.*, t. II, p. 53 : *Bacchique magistrum.*

P. 198. Le symbolisme qui fait de la grotte un emblème du monde paraît être d'origine orientale. Suivant Cédrénus (I, p. 721, Bonn, cf. Cramer, *Anecd. Paris.*, II, 337), voici ce qu'Héraclius trouva dans la ville de Gazaca “ ou existait le temple du feu „ : Εὗρε τὸ μυσαρὸν εἴδωλον τοῦ Χοσρόου τό τε ἐκτύπωμα αὐτοῦ ἐν τῇ τοῦ παλατίου σφαιροειδεῖ στέγῃ ὡς ἐν οὐρανῷ καθήμενον καὶ περὶ τοῦτο ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, οἷς ὁ δεισιδαίμων ὡς θεοῖς ἐλάτρευε, καὶ ἀγγέλους αὐτῷ σκηπτροφόρους περιέστησεν. ἐκεῖθέν τε σταγόνας στάζειν ὡς ὑετοὺς καὶ ἤχους ὡς βροντὰς ἐξηχεῖσθαι ὁ θεομάχος ταῖς μηχαναῖς ἐπετεχνάσατο.

P. 224, n. 1. Ajoutez : Eggers, *Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine Sprach-und Religiongesch. Studie* (Dissert.), Dorpat (Jurjew), 1894.

P. 263, l. 15. Supprimez les mots “ de Dolichè „.

P. 269, l. 12 et note 5. Lisez “ Val Camonica „.

P. 281, l. 17. Au lieu de “ consacrent „ lisez “ consacrèrent „.

P. 289, l. 21 ss. Lisez “ est une preuve ... symbole ... elle semblait. „

P. 311, l. 8. Au lieu d' “ universelle „ lisez “ générale „.

P. 337, n. 4. Sur le syncrétisme solaire, cf. P. Allard, *Le paganisme au IVe siècle* (Rev. Questions histor.), 1892, p. 356.

TOME II

Les découvertes de monuments mithriaques se succèdent si rapidement que, si nous voulions décrire en détail tous ceux qui ont été mis au jour depuis l'achèvement de notre tome II (1896), cet appendice prendrait des proportions démesurées. Nous nous bornerons donc à donner l'indication sommaire des trouvailles nouvelles, nous réservant de publier dans quelques années un supplément plus développé quand le nombre des morceaux importants se sera encore multiplié. Nous ne cherchons ici à être complets que pour les textes littéraires.

I. TEXTES ORIENTAUX

P. 2. M. Spanuth a publié en 1893 une version syriaque de la vie du patriarche Sévère d'Antioche par Zacharie le Scholastique (*Das Leben des Severus von Antiochien*, Göttingen, 1893). Cette vie, qui doit avoir été écrite vers l'année 514 ap. J.-C., contient beaucoup de détails curieux sur la destruction du paganisme.

M. Kugener, qui en prépare une traduction française, a bien voulu nous communiquer un passage relatif aux mystères de Mithra :

ܘܐܢ ܗܘ ܕܗܠܝܢ ܫܪ̈ܝܪܢ ܐܘ ܐܚ̈ܝ ܆ ܘܡܢ ܗ̇ܢܘܢ ܕܩܛܝܪܐܝܬ (P. 10, l. 35-38.)
ܡܝܬܝܢ ܆ ܗ̇ܢܘܢ ܐܠܗ̈ܐ ܡܢ ܡܥܗܕܢܘܬܗܘܢ ܘܡܢ ܡܚ̈ܘܝܢܘܬܗܘܢ ܥܪ̈ܩܝܢ ܆
ܡܛܠ ܡܢܐ ܓܠܝܬܐ ܒܐܪ̈ܙܐ ܕܡܛܠ ܫܡܫܐ ܆ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܗ̇ܢܘܢ
ܕܡܬܩܪܝܢ ܐܠܗ̈ܐ ܐܬܝܢ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܕܡܬܥܡܕܝܢ ܆ ܐܠܐ ܟܕ ܣܝܦܐ ܕܚܒܝܠ
ܒܕܡܐ ܕܒܪܢܫܐ ܕܩܛܝܪܐܝܬ ܡܝܬ ܆ ܗܘ ܘܟܘܡܪܐ ܡܦܝܩܐ .

ܘܡܛܠܗܕܐ ܠܐ ܐܬܛܦܝܣܘ ܠܓܠܝܢܘܬܗܘܢ ܥܒܕܝܢ ܆ ܒܪܢܫܐ (P. 11, l. 3-6.)
ܕܚܙܝܢ ܠܐܢܫ ܕܡܢ ܡܟܢܘܬܗܘܢ [1] ܩܛܝܪܐܝܬ ܡܬܩܛܠ ܘܡܥܝܢܬܐ
ܦܬܓܡ̈ܝܗܘܢ . ܡܛܠܗܕܐ ܘܒܢܝ̈ܢܫܐ ܦܩܕܘ [2] ܕܢܬܕܒܚܘܢ ܠܗܘܢ ܆ ܐܝܟܢܐ
ܕܐܡ̈ܪܝܢ ܗ̇ܢܘܢ ܕܗܠܝܢ ܕܥܠܝܗܘܢ ܐܟܬܒܘ ܆ ܘܗ̇ܘ ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܗܘ ܕܠܘܩܒܠ
ܫܪܪܐ ܦܩܪ .

Zacharie combat l'opinion, soutenue par les païens, que les dieux fuient le signe de la croix uniquement parce qu'il rappelle qu'un homme a péri de mort violente :

„ Et si cela est vrai, mes frères ; si les dieux fuient ce qui rappelle et indique que des gens sont morts par violence, pourquoi, dans les mystères relatifs au Soleil, les prétendus dieux ne se manifestent-ils aux initiés que quand le prêtre produit une épée souillée du sang d'un homme mort par violence ? ... „

" C'est pour ce motif qu'ils ne consentent à faire leurs révélations qu'en voyant un homme tué violemment par leurs machinations, et qui provoque leurs oracles. C'est encore pour ce motif qu'ils ont ordonné qu'on leur sacrifiât des êtres humains, comme le rapportent ceux qui ont traité de cette matière et en particulier Porphyre, qui s'emporta contre la vérité. „

Le passage de Porphyre auquel Zacharie fait allusion, est sans aucun doute celui que nous reproduisons t. II, p. 42 ; seulement il a été mal compris ; cf. *supra*, p. 69, n. 7.

II. TEXTES GRECS ET LATINS

P. 10. St Cyrille de Jérusalem. Voir ci-dessus p. 45, n. 1.

P. 12. St Épiphane. Voir ci-dessus, *ibidem*.

P. 15 St Grégoire de Nazianze. Ajouter le texte reproduit ci-dessus, p. 357, note additionnelle D.

P. 16. Hégémonius. Voir ci-dessus, p. 45, n. 1.

P. 31. Origène. La suite du texte d'Origène, *Contra Celsum*, VI, 24 (p. 94, Koetschau), n'est pas sans intérêt pour notre sujet :

Ἑξῆς δὲ τῷ ἀπὸ τῶν μιθραϊκῶν ληφθέντι λόγῳ ἐπαγγέλλεται ὁ Κέλσος τελετήν τινα Χριστιανῶν τελέτῃ προειρημένῃ Περσῶν τὸν βουλόμενον συνεξετάσαι, ταῦτα ἀλλήλοις παραβαλόντα καὶ γυμνώσαντα καὶ τὰ Χριστιανῶν, οὕτω θεάσασθαι τὴν διαφορὰν αὐτῶν. — Celse parlait alors d'un *diagramma* des Ophites.

On pourrait aussi rattacher à ces textes ceux cités ci-dessus p. 73, n. 3 et p. 313, n. 4.

---

1) Nous considérons ܡܟܢܘܬܐ comme un pluriel de ܡܐܟܢܐ = μηχανή. Brun, dans son dictionnaire, donne la forme : ܡܐܟܢܘܬܐ.

2) Le manuscrit porte : ܦܩܕ.

P. 32. Pline. Voir le texte reproduit ci-dessus p. 24, n. 7.

P. 43. Proclus. Voir le texte relatif à Mithra reproduit ci-dessus p. 86, n. 10.

P. 43. Prudence dans son *Contra Symmachum* (écrit vers 400), I, 561 ss. (p. 242, éd. Dressel), fait allusion à la destruction par le préfet Gracchus du mithréum dont nous parle St Jérome (*supra*, p. 347).

Iam quid plebicolas percurram carmine Gracchos
Iure potestatis fultos et in arce senatus
Praecipuos, simulacra deum iussisse revelli,
Cumque suis lictoribus omnipotenti
Suppliciter Christo se consecrasse regendos.

P. 44. Ptolémée, *Tetrabiblos*, II, 2 (p. 64, ed. 1553). — Suivant Ptolémée, les peuples soumis au trigone du sud-est, celui du Taureau de la Vierge et du Capricorne, sont ceux habitant l'Inde, l'Ariane, la Gédrosie, la Parthie, la Médie, la Perse, la Babylonie, la Mésopotamie, l'Assyrie : Οἰκοδεσποτοῦνται δὲ ὑπό τε τοῦ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Κρόνου ἐπὶ ἑῴων σχηματισμῶν· διόπερ καὶ τὰς φύσεις τῶν ἐν αὐτοῖς ἀκολούθως ἄν τις εὕροι τοῖς ὑπὸ τῶν οὕτως οἰκοδεσποτησάντων ἀποτελουμένας· σέβουσί τε γὰρ τὸν μὲν τῆς Ἀφροδίτης Ἶσιν ὀνομάζοντες, τὸν δὲ τοῦ Κρόνου *** Μίθραν Ἥλιον καὶ προθεσπίζουσιν οἱ πολλοὶ τὰ μέλλοντα.

A la ligne 3, le texte offre une lacune, et aucun ms., d'après une note que M. Fr. Boll veut bien me communiquer, ne permet de la combler. La corruption doit être fort ancienne, puisquelle se retrouve dans la paraphrase de Proclus. Nous avons proposé une correction, t. II, p. 43. — Au lieu d'Ἶσιν, je lirais Ἀναῖτιν, car Isis n'a jamais été honorée dans l'Iran.

P. 44. Socrate, V; 16, raconte la destruction des temples païens à Alexandrie par l'évêque Théophile (391 ap. J.-C.) : Τῇ τοῦ ἐπισκόπου Θεοφίλου σπουδῇ βασιλέως ἐκέλευε πρόσταγμα λύεσθαι τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῶν Ἑλλήνων ναοὺς καὶ τοῦτο γίνεσθαι τῇ Θεοφίλου φροντίδι· ταύτης τῆς ἐξουσίας δραξάμενος ὁ Θεόφιλος παντοῖος ἐγένετο καθυβρίσαι τὰ τῶν Ἑλλήνων μυστήρια· καὶ ἀνακαθαίρει μὲν τὸ Μιθρεῖον, καταστρέφει δὲ το Σεραπεῖον· καὶ τὰ μὲν τοῦ Μιθρείου φονικὰ μυστήρια δημόσια ἐπόμπευε· τά δὲ τοῦ Σαράπιδος καὶ τῶν ἄλλων γέλωτος ἐδείκνυ μέστα, τοὺς φαλλοὺς φέρεσθαι κελεύσας διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς.

Cette exhibition provoque un soulèvemen des païens. — Il est à remarquer que Sozomène, qui raconte ces mêmes événements (VII, 15), ne parle pas d'un mithréum mais simplement d'un temple de Dionysos transformé en église. On peut se demander si Socrate n'a pas fait confusion avec ce qui s'était passé trente ans auparavant, sous le patriarcat de Georges (t. II, p. 44).

P. 51. Zénobios, *Proverbia*, V, 78 : Πάντα ὀκτώ : Εὔανδρος ἔφη ὀκτὼ τοὺς πάντων εἶναι κρατοῦντας θεούς : Πῦρ, Ὕδωρ, Γῆν, Οὐρανόν, Σελήνην, Ἥλιον, Μίθραν, Νύκτα.

Évandre paraît être le philosophe de l'Académie qui vivait à la fin du IIIe siècle av. J.-C. Ce texte, qui m'est signalé par M. Roscher, est donc un des rares passages datant de l'époque hellénistique, où Mithra soit nommé. Sa portée est fort obscure, mais on remarque que tous les dieux qui y sont mentionnés, ont été adorés dans le mithriacisme, sauf la Nuit. — Sur l'ogdoade, cf. ci-dessus, p. 120, n. 2.

P. 55 *c*. Vie de St Eugène. Le panégyrique de St Eugène de Trébizonde composé par le " protonotaire et protovestiaire „ Constantin, fils de Lucitès, dont nous avons signalé l'existence, vient d'être publié avec d'autres documents relatifs à ce saint par M. Papadopoulos-Kérameus (*Fontes Historiae imperii Trapezuntini*, St Pétersbourg, 1897). Nous extrayons de ce discours les passages relatifs à Mithra, en écartant tout ce qui est de pure rhétorique :

P. 8, l. 17 sqq. : Ἡ περίβλεπτος ἐν πόλεσιν αὕτη Τραπεζοῦς εἰδώλων οἰκητήριον ἐγνωρίζετο... καὶ περιβόητος πρὶν ἐτύγχανε τὴν δυσσέβειαν... οὗτοι λατρεύσαντες ἦσαν ἀντὶ τῆς προσκυνητῆς Τριάδος καὶ παντεργάτιδος τὴν ἑκηβόλον Ἄρτεμιν, Ἄρεα τὸν βροτολοιγὸν καὶ πρό γε τούτων καὶ πλείστων ἄλλων

Λοξίαν προσεκύνουν τὸν Μίθραν, ὃς Ἀπόλλων ἐστί, πολλοῖς ὀνόμασι φημιζόμενος καὶ πολλοὺς δι' αὐτῶν πολλάκις εἰς ἀπωλείας βάραθρον ἐκκαλούμενος· μαρτυρεῖ δέ μοι τῷ Μίθρου λόγῳ, καὶ βουνὸς οὗτος ὁ παρακείμενός τε καὶ ὑπερκείμενος, ἐκ τότε μέχρι καὶ νῦν ἐκεῖθεν φερωνύμως Μιθρίον ὀνομαζόμενος, κἀντεῦθεν χρονίως οὕτω τὴν κλῆσιν φέρων ἐπίθετον· ἐνταῦθα γὰρ ἐπὶ τὸν βουνὸν ἀναβαίνοντες τουτονί, ὅσοι δήθεν ἑωρῶντο κατειδωλότεροι καὶ ὡς ἀνδράποδα τῷ βωμῷ συνωθούμενοι τοῦ Ἀπόλλωνος, τῷ ἐκεῖσε ξοάνῳ τούτου τελεέσσας ὅλας ἑκατόμβας προσέφερον... L'auteur raconte ensuite comment le temple païen fut transformé en un sanctuaire chrétien. S[t] Eugène se concerte avec deux compagnons (p. 10, l. 6) : Καθελεῖν αὐτῷ βώμῳ τὸ Μίθρου ξόανον ἐβουλεύσαντο καὶ τὸ βουληθὲν εἰς ἔργον ἐξήνεγκαν. ἤδη γὰρ τῶν θαυμαστῶν ἐκείνων δεισιδαιμόνων, ὅσοις δὴ τὰ Μίθρου πρὸ πάντος εἰδώλου πεφρόντιστο, μετὰ τὸν πολὺν λιβανωτόν, ὃν ἐξ ἔθους ἀνέκαιον καὶ τὰς ἐπιβωμίους χοάς, σπονδάς, καὶ τὰ παιανίσματα, καταβεβηκότων ἐκεῖθεν καὶ πρὸς ἤθη τὰ σφῶν καὶ δόμους διεσπαρμένων, οἱ μάκαρες ἀωρὶ τῶν νυκτῶν... αὐτῷ ξοάνῳ μετ' ἤχου τὸν βωμὸν εἰς ἔδαφος καταβάλλουσι. — C. 23 (p. 22, l. 32), dans le discours prêté au martyr, on lit : Τὸν δὲ Μίθραν ἐπαινῶ ὡς ἰδεῖν καλὸν καὶ μέγαν, ἀπολαῦσαι δὲ θαυμαστοῦ καὶ χαρίεντος· προσκυνῆσαι δὲ τουτονὶ τὸ σύνολον οὐκ ἀνέχομαι οὔτε θεὸν ὅλως ἡγήσασθαι παραδέχομαι, τοῦ ἐμοῦ θεοῦ κτίσμα τυγχάνοντα.

De plus, dans un discours de Joseph, métropolite de Trébizonde (p. 63) on voit que, suivant une légende, la colline de Mithra était le séjour d'un dragon terrible habitant auprès d'une source dans une tanière : Βουνὸς μέγας πρὸς ἕω τοῦ ἄστεος Τραπεζοῦντος ὑπερκαθέζεται, Μίθρος πάλαι παρ' Ἕλλησι καλούμενος, διὰ τὴν τοῦ Μίθρου παρ' αὐτοῖς, οἶμαι, τιμωμένην ἐκεῖ τελετήν· ἐξ οὗ καὶ μέχρι σήμερον Μιθρίον ἐγχωρίως οὕτω παρὰ πᾶσιν ὁ χῶρος καλεῖται· τούτου μὲν οὖν ἄνωθεν ἄγχιστα δὲ τῆς περικειμένης λίμνης, πρὸς τῇ ἐκεῖσε πηγαζούσῃ πηγῇ, δράκων ἐμφωλεύων ἦν μέγας, ἐξ οὗ καὶ Δρακοντοπήγαδον τοῖς ἐγχωρίοις τοῦτο ἄχρι καλεῖται καὶ σήμερον. Ce dragon, qui rendait tous ces parages inhabitables, fut tué par le roi de cette époque grâce à la protection de S[t] Eugène. — Ce récit offre une certaine analogie avec la légende de S[t] Silvestre (p. 351).

INSCRIPTIONS

235[bis]. Potaïssa. La dédicace CIL, III, S. 7691 doit être lue suivant M. Patsch : *I(nvicto) d(eo) Mi(thrae) Na[b(arze]) votum libens posuit.*

346[bis]. Aquincum. Inscriptions trouvées à Bude, publiées par V. Kuszinski, (cf. *infra* mon. 218[bis]) : *I(nvicto) d(eo) sacrum G(aius) Iul(ius) Ingenus scriba coloniae Aquinci.*

I(nvicto) d(eo) sacru(m) pro salute Gai Iuli Victor[i]n[i], dec(urionis) col(oniae) Aq(uinci), G(aius) Iul(ius) Primus libertus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito), Sat(urnino) et Gal[l]o co(n)s(ulibus) X Kal(endas) Mai(as) = 198 ap. J.-C.

357[bis]. Poetovio (Pettau). Une série d'inscriptions trouvées dans le mithréum de Pettau [*infra*, mon. 221[bis]] sont reproduites par M. Gurlitt, *Jahresh. arch. Inst. Wien*, 1899, *Beiblatt*, p. 94 et p. 98; cf. *supra*, p. 271, n. 1.

384[bis]. Vindobona. Inscr. trouvée à Vienne en 1898 : *Invicto deo Mithrae pro sal(ute) Aug(usti) Ulpius Secundus miles legionis X gem(inae) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

459[bis]. Inscription trouvée à Remagen, actuellement au musée provincial de Bonn; cf. Donsbach, *Mithrasdienst*, p. 28, n. 5 : *D(eo) S(oli) i[n(victo)] M(ithrae) Superin(us) Felix b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis) sacrum, Praetextato consule* = 242 ap. J.-C.

469. Vetera. Lisez l. 6 : *legionis XXX U(lpiae) V(ictricis).*

495[bis]. Entrains (Nièvre), CIL, XIII, 2906 : *G sacrum deo [invi]cto Myt(hrae) S(oli)... Castor.*

MONUMENTS FIGURÉS

Rome

58ter (p. 482.) Froehner, *Sculpt. du Louvre*, n° 431 s., identifie ces dadophores avec ceux qui se trouvent à gauche du bas-relief d'Ottaviano Zeno [n° 70]. Leur ressemblance avec la gravure de Lafréri est en effet frappante.

67bis (p. 483). Ce monument est probablement celui qui était autrefois à la bibliothèque de la villa Ludovisi [n° 41]. Cf. ce que Zoëga, *Abhandl.*, p. 165, dit de la restauration des deux dadophores.

70. (p. 231). D'après une note que me communique M. Michaëlis, les plus anciens auteurs qui mentionnent le bas-relief d'Ottaviano Zeno sont d'accord pour affirmer qu'il était de terre cuite et non de marbre. Cf. *supra*, mon. 58ter.

78. *a)* Un groupe de marbre blanc (H. 0,84, L. 0,97), provenant de Rome, a été vendu avec la collection Hoffmann en 1899. Cf. Froehner, *Coll. Hoffmann, Antiquités*, n° 624 et pl. XLIII.

b) M. Amelung me signale un bas-relief de la galerie S. Giorgi (Palais Borghèse) (H. 0,80), qui représente, semble-t-il, un Mithra-Mèn, tenant une torche et un buste de Séléné.

Italie

87bis. Fragment trouvé à Némi. — Partie centrale d'un bas-relief de Mithra tauroctone. (H. 30, L. 34 cm. Acquis en 1896 par le Musée des Thermes de Dioclétien.

114bis. Anauni. M. Luigi Campi possède, à Cles, un fragment de bas-relief mithriaque [L. 0,19, H. 0,35], sculpté sur les deux faces, découvert à Meclo. Ce curieux morceau présente plusieurs particularités intéressantes. — Sur le culte de Mithra dans le Val di Non; cf. *supra*, p. 269, n. 5 et p. 348, n. 7.

Thrace

122bis. Plaque de pierre calcaire (H. 0,29, L. 0,21), trouvée à Ragache, district de Philippopoli, aujourd'hui au musée de Sofia. — Mithra tauroctone. (Photogr. communiquée par M. Dobrusky).

Mésie

124bis. Troesmis. Fragment (H. 0,25, L. 0,35) de bas-relief conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris. — Coin droit supérieur d'une représentation de Mithra tauroctone.

131d. Oescus. Fragment (H. 0,60, L. 0,36), trouvé à Ghighen, actuellement au musée de Sofia. — Moitié gauche d'un bas-relief de Mithra tauroctone. [Dobrusky].

Pannonie

218bis. Aquincum. Plusieurs nouveaux monuments mithriaques trouvés à Bude et aux environs sont publiés par M. Val. Kuszinsky dans les *Budapest Régisegei*, t. V, 1897, p. 115 ss. et *Jahresh. des archäol. Inst. in Wien*, t. II, 1899, *Beiblatt*, p. 54 ss., nos 5, 6 s., 12 s. — Cf. *supra*, p. 251, n. 6.

221bis. Poetovio (Pettau). Un nouveau mithréum, contenant une quantité de sculptures et d'inscriptions intéressantes, a été fouillé en 1898-9 par M. W. Gurlitt; cf. *Jahreshefte des arch. Inst. in Wien*, II, 1899, *Beiblatt*, p. 89 s.

221ter. D'après une note publiée par M. Ferk dans les *Mitteilungen des hist. Vereins für Steiermark*, XLII, 1894, p. 9, un mithréum aurait été découvert au village de Modric, non loin de Marbourg [Gurlitt].

Dalmatie

232bis. Iader. Ce monument est reproduit par M. Patsch, *Glasnik zemal. Muzeja u Bosni i Herc.*, IX, 1899, p. 50, fig. 37.

232ter. Ce monument, trouvé à Aequum (Citluk) est reproduit par M. Patsch, *Ibid.*, p. 49, fig, 36.

232^{d}. M. Patsch fera connaître dans un ouvrage, qui est sous presse, *Die Lika in römischer Zeit*, de nouveaux mithréums, existant à Prozor près d'Osočac, l'ancien Arupium, et, au sud de cette cité, à Sinac. — Arupium est sur la voie romaine qui conduisait de Senia à Raetinium, villes où le culte de Mithra était aussi établi. C'était la route qui menait vers Siscia et la Pannonie; de là la fréquence dans cette partie de la Dalmatie, de monuments rares dans le reste de la province.

234^{d}. Konjica. Mithréum contenant un bas-relief sculpté sur les deux faces; cf. Patsch, *Mithraeum u Konjicu* (*Glasnik Muz. Bosni i Herc.*, IX), 1897, p. 629 ss.; cf. *supra*, p. 175, fig. 10. — Ce compte rendu paraîtra bientôt en allemand.

Germanie

309. Zazenhausen. Un bas-relief du musée de Stuttgart (Sixt., *Führer*, p. 61), qui doit être rapproché des plaques décrites sous le n° 309, représente Mithra dépouillant l'arbre (*supra*, p. 164), comme l'a reconnu M. Sixt. Ces fragments proviennent tous trois d'un grand bas-relief mithriaque, dont ils formaient des tableaux accessoires.

242bis (p. 507). Publié par Sixt, *Korrespdbl. Westd. Zeitschr.*, 1897, p. 1 ss.

249bis. Friedberg. Un bas-relief provenant d'un troisième mithréum est publié par Goldmann, *Korrespondenzbl. Westd. Zeitschr.*, XVI, 1897, p. 226, n° 93.

249ter. Le musée de Darmstadt possède un bas-relief [P. 0,40] figurant un dadophore mithriaque trouvé à Echzell près de Friedberg [Communication de M. Anthes].

254bis. Le même musée a acquis récemment un fragment de statue du Kronos léontocéphale. Le fragment a été trouvé a Hassloch entre Gross-Gerau et Francfort [Anthes].

253^{n} (p. 509). La tablette de bronze est un *exagium*, l'inscription doit être lue *Solidi* 6, et, d'après de nouveaux renseignements recueillis par M. Wolff, ce morceau de métal ne proviendrait même pas des ruines du mithréum; cf. *Berl. Phil. Woch.*, 19 juin 1897, col. 789.

258 (p. 383). J'aurais dû mentionner pour être tomplet: J. Schmitz, *Die Mithrasdenkmäler von Schwarzerden und Schweinschied*, Baumholder, 1892 (sans valeur).

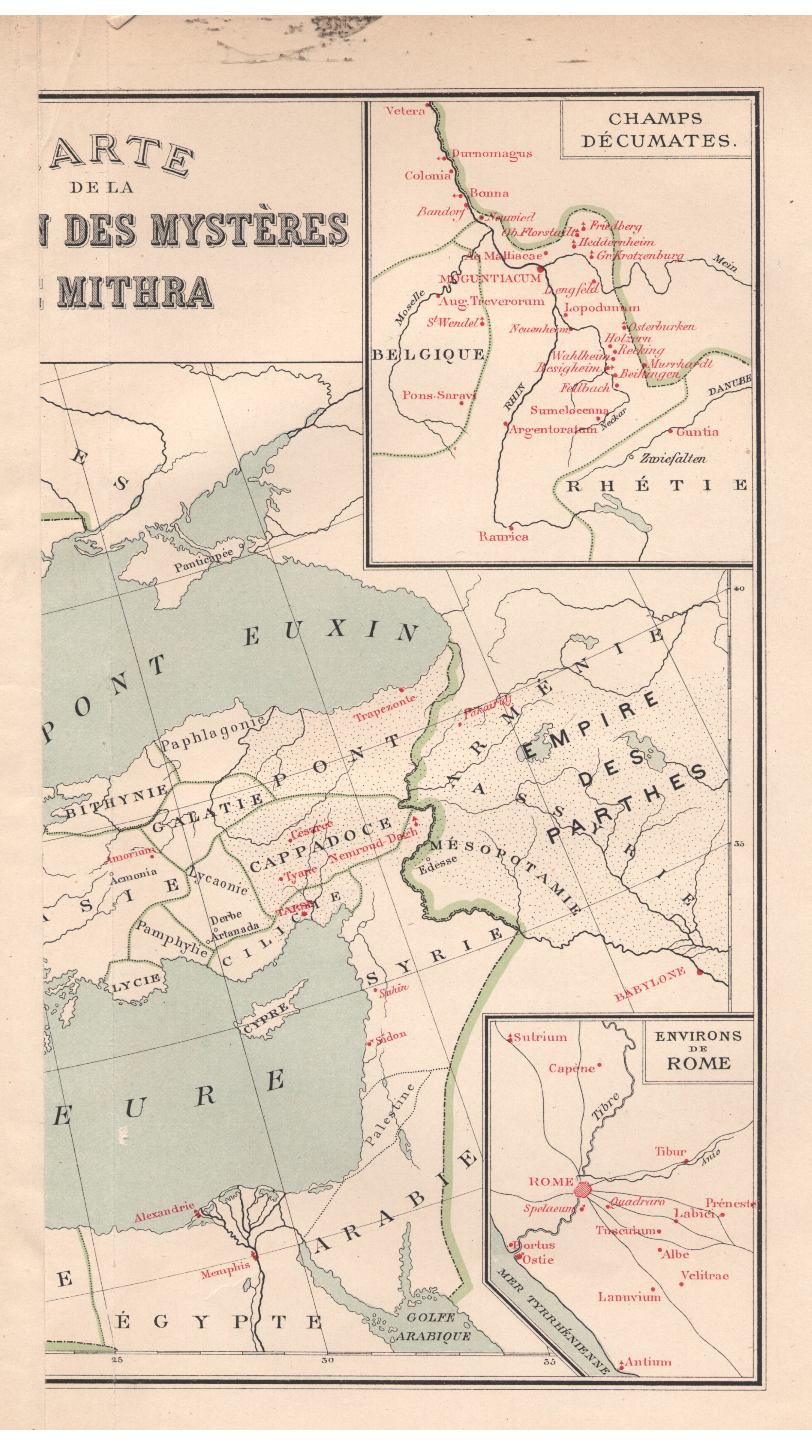
Gaule

281bis. Narbonne. Dans la maison n° 9 de la rue Michelet, à gauche de l'église St Sébastien, on voit un bas-relief très mutilé (H. 1,47), qui représentait un dadophore mithriaque, debout, les jambes croisées, [Communication de M. Amelung.]



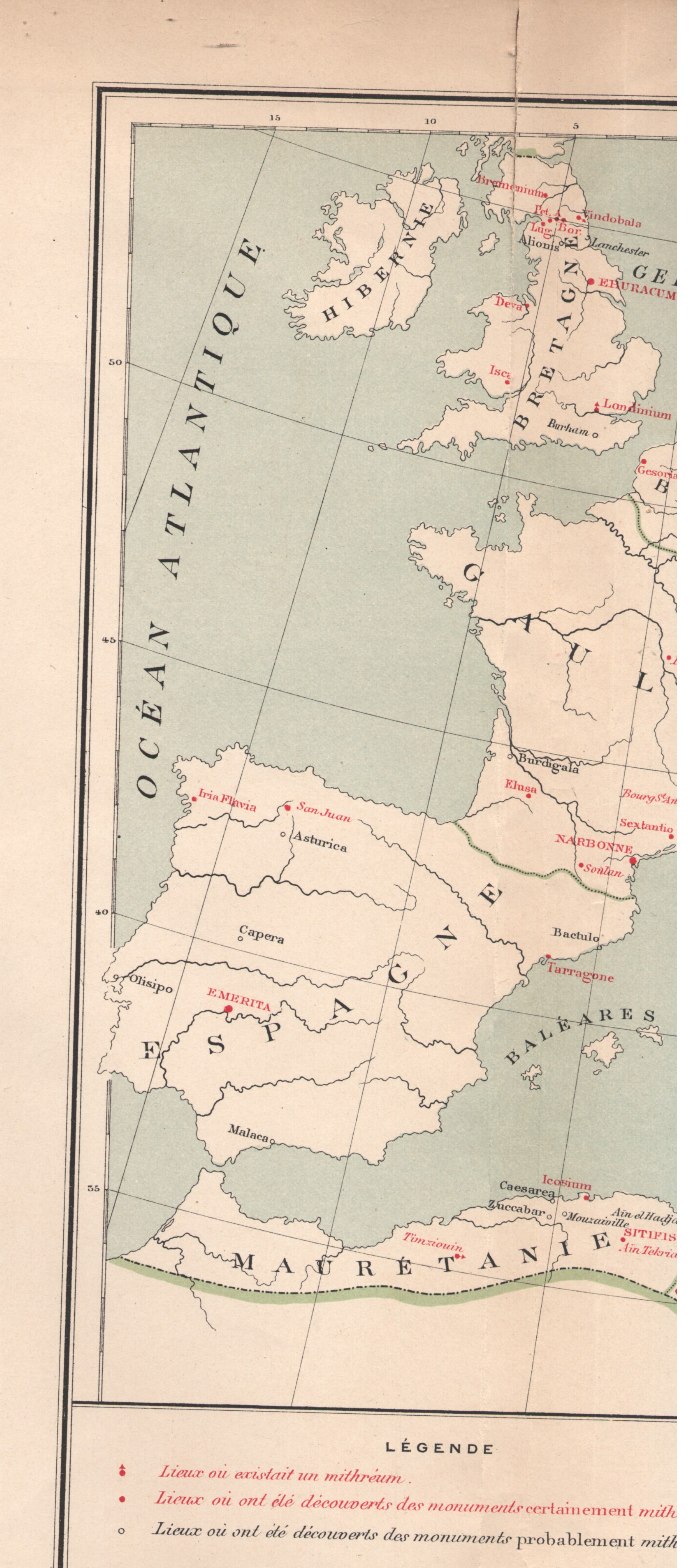
INDEX


CORRIGAN MEMORIAL LIBRARY
ST. JOSEPH'S
SEMINARY
YONKERS,


ARTE
DE LA
N DES MYSTÈRES
E MITHRA
CHAMPS DÉCUMATES.
Vetera
Durnomagus
Colonia
Bonna
Bandorf
Neuwied
Ob. Florstadt
Friedberg
Heddernheim
Gr. Krotzenburg
Mein
Aq. Mattiacae
MOGUNTIACUM
Lengfeld
Moselle
Aug. Treverorum
Lopodunum
St Wendel
Neuenheim
Osterburken
Holzern
Recking
BELGIQUE
Wahlheim
Besigheim
Murrhardt
Beilingen
Pons Saravi
Fellbach
RHIN
DANUBE
Sumelocenna
Neckar
Argentoratum
Guntia
Zwiefalten
RHÉTIE
Raurica
Panticapée
PONT EUXIN
Trapezonte
Paphlagonie
BITHYNIE
GALATIE
PONT
ARMÉNIE
EMPIRE DES PARTHES
Césarée
CAPPADOCE
Nemroud-Dagh
Amorium
Acmonia
Lycaonie
Tyane
MÉSOPOTAMIE
Édesse
ASIE
ASSYRIE
Derbe
Artanada
TARSE
Pamphylie
CILICIE
LYCIE
SYRIE
BABYLONE
Sahin
CYPRE
Sidon
EUROPE
Palestine
ARABIE
Alexandrie
Memphis
ÉGYPTE
GOLFE ARABIQUE
ENVIRONS DE ROME
Sutrium
Capène
Tibre
Tibur
Anio
ROME
Préneste
Spelaeum
Quadraro
Labici
Tusculum
Portus
Ostie
Albe
Velitrae
MER TYRRHÉNIENNE
Lanuvium
Antium
40
35
25
30
35



VALLUM D'HADRIEN
Bremenium
Borcovicium
Amboglanna
Vindobala
Petrianac
Luguvallium
Lanchester
Alionis
Ituna Aest.
OCEANUS GERMANICUS
DIFFUSION D
DE M
Long. E. de Paris
OCÉAN
GERMANIQUE
EBURACUM
Londinium
GERMANIE
Vetera
COLONIA
Bonna
Friedberg
Gr. Krotzenburg
Osterburken
Murrhardt
BELGIQUE
SARMATIE
NORIQUE
VIRUNUM
PANNONIE
CARNUNTUM
AQUINCUM
Commagenae
Vindobona
Intercisa
Sopianae
Siscia
Poetovio
Emona
Tridentum
Aquilée
Verona
Brixia
MILAN
LYON
Vienne
Genève
Visontio
NARBONNE
Arles
Glanum
Vasio
Bourg St Andéol
Sextantio
Burdigala
Tarragone
Bactulo
CORSE
SARDAIGNE
BALÉARES
MER ÉTRUSQUE
ROME
Ostie
Antium
Cales
Naples
Pouzzoles
Capri
Venusia
Grumentum
Spolète
Interamna
Sentinum
Arretium
Pise
Florence
Bononia
Mutina
Dertona
Augusta Taurinorum
MER ADRIATIQUE
DALMATIE
SALONE
Narona
Epidaurum
Senia
Konjica
DACIE
APULUM
Napoca
Potaissa
Sarmizegetusa
Tibiscum
Orsova
MÉSIE INFRE
Troesmis
Tropaeum
Tomi
Durostorum
Oescus
Nicopolis
Montana
Ratiaria
Serdica
Philippopolis
Bessapara
THRACE
MÉSIE SUPRE
Viminacium
Cusum
MACÉDOINE
ACHAÏE
Le Pirée
MER ÉGÉE
CRÈTE
SICILE
Palerme
Thermae
SYRACUSE
CARTHAGE
NUMIDIE
CIRTA
Rusicade
Lambèse
Mascula
Thagaste
SITIFIS
Aïn Tekria
Icosium
Caesarea
Zuccabar
Mouzaïaville
Sidi Okba
El Gehara
AFRIQUE
SYRTIQUE
CYRÉNAÏQUE
MER INTÉRIEURE
ments certainement mithriaques.
ents probablement mithriaques.
10
15
20



OCÉAN ATLANTIQUE
HIBERNIE
BRETAGNE
Bremenium
Vindobala
Alionis
Lanchester
Deva
Isca
Londinium
Burham
Burdigala
Elusa
Sextantio
NARBONNE
Iria Flavia
San Juan
Asturica
Capera
Bactulo
Tarragone
Olisipo
EMERITA
ESPAGNE
BALÉARES
Malaca
Caesarea
Icosium
Zuccabar
Mouzaiaville
SITIFIS
Aïn Tekria
MAURÉTANIE
LÉGENDE
Lieux où existait un mithréum.
Lieux où ont été découverts des monuments certainement
Lieux où ont été découverts des monuments probablement